

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX
FACULTÉ DE MÉDECINE ET DE PHARMACIE

1931-1932. — N° 8

ESSAI SUR LA SUGGESTION

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN MÉDECINE

présentée et soutenue publiquement le Vendredi 27 novembre 1931

PAR

Henri-Paul-Louis VAILLE

Né à VAYRAC (Lot), le 21 octobre 1899.

Examineurs de la Thèse	{	MM. MAURIAC, professeur.....	<i>Président.</i>
		ABADIE, professeur.....	{ <i>Juges.</i>
		PERRENS, agrégé.....	
		VITTE, agrégé.....	

BORDEAUX.
IMPRIMERIE DE L'ACADÉMIE ET DES FACULTÉS
Y. CADORET
3, PLACE SAINT-CHRISTOLY, 3

1931



Digitized by the Internet Archive
in 2026

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX
FACULTÉ DE MÉDECINE ET DE PHARMACIE

1931-1932. — N° 8

ESSAI SUR LA SUGGESTION

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN MÉDECINE

présentée et soutenue publiquement le Vendredi 27 novembre 1931

PAR

Henri-Paul-Louis VAILLE

Né à VAYRAC (Lot), le 21 octobre 1899.

Examineurs de la Thèse	{	MM. MAURIAC, professeur.....	<i>Président.</i>
		ABADIE, professeur.....	{ <i>Juges.</i>
		PERRENS, agrégé.....	
		VITTE, agrégé.....	

BORDEAUX
IMPRIMERIE DE L'ACADÉMIE ET DES FACULTÉS
Y. CADORET
3, PLACE SAINT-CHRISTOLY, 3

1931

FACULTÉ DE MÉDECINE ET DE PHARMACIE DE BORDEAUX

M. SIGALAS..... Doyen.

PROFESSEURS HONORAIRES :

MM. POUSSON, MOURE, PRINCETEAU, W. DUBREUILH, RIVIÈRE,
BARTHE, LE DANTEC, DENIGÈS, AUCHÉ.

PROFESSEURS

	MM.		MM.
Clinique médicale.....	MAURIAC.	Zoologie et parasitologie.....	MANDOUL.
id.....	CASSAET.	Médecine expérimentale.....	DUPÉRIÉ.
Clinique chirurgicale.....	CHAVANNAZ.	Clinique ophtalmologique.....	TEULIÈRES.
id.....	BÉGOUIN.	Clinique chirurg. infantile et orthopédie.....	ROCHER.
Pathologie et thérapeutiques générales.....	CARLES.	Clinique gynécologique.....	GUYOT.
Clinique d'accouchements.....	ANDÉRODIAS.	Clinique méd. des maladies des enfants.....	CRUCHET.
Anatomie pathol. et microscopie clinique.....	SABRAZÈS.	Chimie biologique et médicale.....	DELAUNAY.
Anatomie.....	VILLEMEN.	Physique médicale et pharmaceutique.....	SIGALAS.
Anatomie générale et histologie.....	G. DUBREUIL.	Médec. coloniale et clin. des mal. exotiques.....	BONNIN.
Physiologie.....	PACHON.	Clinique des malad. cutanées et syphilitiques.....	PETGES.
Hygiène.....	LEURET.	Clinique des maladies des voies urinaires.....	DUVERGEY.
Médecine légale et déontologie.....	LANDE.	Clinique des malad. nerveuses et mentales.....	ABADIE.
Electroradiologie et clin. d'électricité médic.....	RÉCHOU.	Clinique d'oto-rhino-laryngologie.....	PORTMANN.
Chimie.....	CHELLE.	Toxicologie et hygiène appliquée.....	LABAT.
Botanique et matière médicale.....	BEILLE.	Hydrologie thérapeutique et climatologie.....	SELLIER.
Pharmacie.....	DUPOUY.		

MM MICHELEAU (Médecine générale). MURATET (Anatomie pathologique). GOLSE (Pharmacie).
LACOSTE (Histologie).

AGRÉGÉS EN EXERCICE :

	MM.		MM.
Anatomie.....	DUBECQ.	Chirurgie générale.....	PAPIN.
id.....	DUFOUR.	id.....	JEANNENEY.
Physiologie.....	FABRE.	id.....	CHARRIER.
Parasitologie et sciences naturelles.....	R. SIGALAS.	id.....	LOUBAT.
Médecine générale.....	CREYX.	Obstétrique.....	PERY.
id.....	AUBERTIN.	id.....	RIVIÈRE.
id.....	DAMADE.	Ophtalmologie.....	BEAUVIEUX.
id.....	PIÉCHAUD.	Dermatologie et syphiligraphie.....	JOULIA.
id.....	DELMAS-MARSALET.	Chimie générale pharmaceut. et toxicologie.....	VITTE.
Maladies mentales.....	PERRENS.		

COURS COMPLÉMENTAIRES :

	MM.		MM.
Clinique dentaire.....	CAVALIÉ.	Puériculture.....	FAUGÈRE.
Médecine opératoire.....	PAPIN.	Démonstrations et préparations pharmac.....	GOLSE.
Accouchements.....	RIVIÈRE.	Zoologie et parasitologie.....	R. SIGALAS.
Ophtalmologie.....	CABANNES.		

Orthopédie chez l'adulte, pour les accidenté du travail, les mutilés de guerre et les infirmes. MM. N.
Cours complémentaire annexe. — Prothèse et rééducation professionnelle..... GOURDON

Par délibération du 5 août 1879, la Faculté a arrêté que les opinions émises dans les Thèses qui lui sont présentées doivent être considérées comme propres à leurs auteurs, et qu'elle entend ne leur donner ni approbation ni improbation.



A LA MEMOIRE DE MON PERE

A MA FEMME ET A MON FILS CHRISTIAN

A MA MERE

A MA SOEUR

A MON FRERE

*Chevalier de la Légion d'honneur
Croix de guerre avec palmes*

A MON ONCLE ET A MES TANTES

MEIS ET AMICIS

A MONSIEUR LE PROFESSEUR AGRÉGÉ CH. PERRENS

*Médecin-chef de la Maison de santé de Château-Picon,
Chevalier de la Légion d'honneur,
Croix de guerre.*

A MES MAÎTRES

DE LA FACULTE ET DES HOPITAUX

A MON PRESIDENT DE THESE

MONSIEUR LE PROFESSEUR P. MAURIAC

*Professeur de clinique médicale à la Faculté de médecine de Bordeaux,
Médecin des hôpitaux,
Chevalier de la Légion d'honneur,
Officier de l'Instruction publique.*

Pour l'honneur qu'il nous a fait en
voulant bien accepter la présidence de
notre thèse.

AVANT-PROPOS

Nous devons d'avoir fait ce travail à la rencontre de maîtres dont l'indulgence et la sollicitude ont constitué pour nous un encouragement précieux qui nous inspire à leur égard une reconnaissance très vive.

M. le Professeur agrégé Perrens, par l'accueil plein de bienveillance et d'affabilité qu'il nous réserva chaque fois que nous fûmes le visiter à Château-Picon, et les critiques et conseils qu'il nous prodigua, accrut en nous la bienfaisante certitude que ce travail, tout original qu'il soit, n'en est pas moins une pièce modeste mais utile à l'édifice de la science.

Notre Maître, M. le Professeur Mauriac, qui a bien voulu accepter la présidence de cette thèse, nous témoigna une amitié que nous n'aurions osé espérer ni solliciter si elle n'avait été pour nous, dans la poursuite de ce travail, une aide efficace au premier chef.

En raison des idées régnantes, relatives à la psychanalyse d'une part — idées dont nous nous vîmes obligé de nous éloigner après avoir reconnu la profondeur du danger que présentait leur allure sophistique — en raison de cet idéal proclamé dans un ouvrage aussi simple que clair, d'autre part, que notre Maître édifia et qui s'appelle *Aux Confins de la médecine*, nous avons cru — afin de fixer les esprits, qui nous feraient l'honneur de nous lire — devoir solliciter la présidence de M. le Professeur Mauriac.

Puisqu'il nous fallait un Maître nous avons choisi celui-là,

parce qu'il a, sans équivoque possible, dans son ouvrage de philosophie médicale, montré clairement le trait d'union de l'esprit rationnel avec l'esprit latin — c'est-à-dire avec l'esprit de la meilleure civilisation.

Car, le lecteur l'aura compris de lui-même depuis longtemps, la civilisation et la bonne santé ne font qu'un.

ESSAI SUR LA SUGGESTION

INTRODUCTION

Dans ce travail, nous considérons la psychologie à la fois comme une science exacte et comme une science naturelle. C'est-à-dire que, dans la recherche de la certitude, nous utiliserons tantôt le raisonnement avec, comme critère, l'évidence cartésienne immédiate, tantôt l'observation précise que chacun peut faire à chaque instant. C'est par ce dernier point surtout — et les observations sont alors relatives à la cénesthésie, à l'émotion, à la sexualité, etc. — que notre travail aura ses rapports avec la médecine. Par sa partie plus proprement abstraite et logique, il se rattache nettement à la philosophie; mais cette division, que nous n'accentuons d'ailleurs pas, est fictive — peut-être commode — en tout cas, ce n'est que de seconde main que le lecteur la précisera, car nous parlerons de la suggestion et de ce qui sy rapporte directement, sans nous demander d'abord s'il s'agit, en l'occurrence, de métaphysique, de morale, de psychologie, de sociologie ou de médecine.

Nos observations personnelles — nous nous sommes méfié d'une science trop livresque et de l'esprit de systématisation toujours prêt à souffler — nous ont conduit, de fil en aiguille, à parler d'une philosophie du besoin, c'est-à-

dire que la suggestion nous est toujours, constamment et généralement apparue comme liée, dans l'être, à un état de besoin. La suggestion sans le besoin ne se conçoit pas. Naturellement nous avons alors étudié le besoin : nous lui avons reconnu cette propriété de dériver immédiatement de la définition même de l'être, car un être sans le besoin ne se conçoit pas davantage, du moins l'être que nous sommes, pas plus qu'un besoin sans objet de satisfaction, d'une part; ni qu'un besoin sans sa forme de satisfaction, d'autre part : besoin, objet de besoin, forme de la satisfaction et les différents caractères de chaque élément de cette triade nous sont apparus également comme liés entre eux inéluctablement, *nécessairement*; aussi avons-nous parlé des lois du besoin, relatives au besoin proprement dit, à son objet, à sa forme de satisfaction.

Après une étude ou plutôt une révision très brève de ce que nous savons de l'esprit — en portant toutefois notre effort sur une définition plus complète du jugement considéré comme une activité pourvoyant aux besoins de l'être, déterminant la recherche des objets de besoins, élaborant la meilleure forme de satisfaction possible, nous avons passé à l'étude de la suggestion.

Nous avons étudié comment la suggestion est le fait d'introduire dans l'esprit un élément intéressant particulièrement l'être quant à la satisfaction d'un de ses besoins, alors que cet être présente relativement à ce besoin, à son objet et à sa forme de satisfaction une défectuosité que la suggestion va intéresser très vivement d'une manière plus ou moins extensive et compréhensive.

Poursuivant l'étude et l'analyse, nous avons défini les différentes formes de suggestion et parlé longuement du symbole; nous nous sommes mis, de ce fait, en rapport avec un grand domaine de la médecine : la psychiatrie.

A la fin de l'ouvrage, nous avons apporté une notion nouvelle relative à l'hypnotisme, à l'aide de laquelle nous avons défini ce phénomène : la notion d'interférence amour-force.

Par là nous avons donné les éléments d'un nouveau travail sur l'hypnotisme.

Enfin, dans notre conclusion, nous signalons la contingence de la suggestion, ses rapports immédiats avec la morale, et l'indépendance souveraine de l'idée dont la noblesse doit consister précisément à ne pas se laisser modifier ou atteindre par la suggestion, du moins sans un contrôle rigoureux effectué par le jugement.

CHAPITRE PREMIER

LA SUGGESTION TROUVE SON EXPLICATION DANS CET ETAT DE CHOSES : LA SPONTANEITE DE L'ETRE, DECELEE DANS SA NATURE PSYCHO-ORGANIQUE, A POUR RESSORT LE BESOIN ET REÇOIT SA FORME DE NOTRE JUGEMENT.

I. — Les définitions autorisées de la suggestion sont synthétiques et non analytiques; or, si la synthèse correspond mieux à la vie, il est préférable de pratiquer d'abord l'analyse.

Nous donnons d'abord l'avis d'un médecin et celui d'un philosophe.

Bernheim définit la suggestion : « Acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui. » Il dit encore : « La transformation d'une idée imposée en acte. »

Goblot, dans son *Vocabulaire philosophique*, l'explique ainsi :

« Ce phénomène, qui se rencontre au plus haut degré dans le somnambulisme, consiste en ce qu'un acte intérieur (croyance) ou extérieur (mouvement) est déterminé d'une manière irrésistible par une idée ou une image, et se produit automatiquement, sous l'empire de cette image ou de cette idée. Le sujet fait alors ce qu'on lui dit de faire, croit ce qu'on lui dit de croire, sent ce qu'on lui dit de sentir. L'acte suggéré peut être exécuté à une époque fixée et même après le réveil. Bien que le sujet n'ait pas souvenir de ce qui s'est passé pendant l'état de somnambulisme, il exécute

néanmoins les ordres qui lui ont été donnés pendant cet état; il ne paraît pas d'ailleurs se rendre compte de ce qu'il fait et ne connaît ses propres actes que parce qu'il constate qu'il les accomplit, comme il observerait les actes d'un autre. La suggestion peut se produire à l'état de veille chez les hystériques; elle peut même se produire chez les sujets sains, mais comme elle n'y a plus le caractère de l'automatisme irrésistible, le mot perd ici son sens rigoureux. »

Pour M. le Professeur Logre, dans le *Traité de psychiatrie de Sergent*;

« ... au total, la suggestion se ramène donc à l'influence étrangère bonne ou mauvaise, mais qui, au lieu de se proposer à la réflexion s'impose à l'automatisme par une sorte d'effraction de la conscience personnelle. »

Donnons maintenant une citation de l'ouvrage de A. Fouillée, *Psychologie du peuple français* :

« Pour faire comprendre en quoi consistent les réactions sociales, Guyau et M. Tarde ont insisté sur les phénomènes de suggestion, plus ou moins analogues à l'hypnotisme, qui se produisent au sein des sociétés de tous genres, des foules, des assemblées, des peuples. M. Tarde définit, avec Taine, le cerveau humain un organe répétiteur et multiplicateur : chacune de nos perceptions, de nos pensées, se reproduit, se propage à l'infini, à travers les circonvolutions de la substance grise, et l'action cérébrale peut être considérée comme « une perpétuelle auto-imitation ». Si la vie mentale individuelle est une suggestion imitative de cellule à cellule, la vie sociale est une suggestion de personne à personne. Une société, par conséquent une nation, peut être définie « une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ». A peine né, l'enfant imite le père et se modèle en tout sur lui; à mesure qu'il grandit et s'émancipe en apparence, on voit se développer en lui, sans qu'il s'en doute, de plus amples besoins d'imitation; d'innombrables « hypnotiseurs » s'adjoignent à l'hypnotiseur primitif, qui, jadis, l'influençait seul. En même temps, et à son insu, il devient

lui-même un hypnotiseur, par rapport à d'innombrables hypnotisés : c'est ce que M. Tarde appelle le passage de l'« unilatéral au réciproque ». L'état social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve... N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées, telle est l'illusion propre au somnambule et aussi bien à l'homme social. »

Pour Dumas, dans son *Traité de psychologie*, la suggestibilité est la « disposition d'un sujet à réaliser, en dehors de la volonté et de la conscience claire, des idées qui présentent un caractère marqué d'automatisme et d'achèvement ».

M. Binet, dans son ouvrage *La suggestibilité*, définit la suggestion ainsi : « Une pression morale qu'une personne exerce sur une autre, qu'elle agisse par l'intermédiaire des intelligences, des émotions ou des volontés. »

P. Janet en donne la définition suivante : « C'est une réaction particulière à certaines expériences; cette réaction consiste dans l'activation plus ou moins complète de la tendance évoquée, sans que cette activation soit complétée par la collaboration du reste de la personnalité. »

Enfin, pour conclure les citations, donnons la suivante, de Babinsky :

« Les accidents hystériques, pour apparaître, ont besoin de l'intervention d'une idée suggérée, soutenue, il est vrai, par des états affectifs systématisés, idée dont ils ne sont que l'expression. »

On pourrait prolonger les références sans trouver dans la suggestion autre chose d'essentiel que ceci : une idée imposée. Le fait est que, grossièrement, c'est exact. L'analyse montre, dans une certaine mesure, bien sûr, les rouages de ce mécanisme. D'abord il faut dire que tout être, hystérique ou non, malade ou sain, est passible de la suggestion; cela pour ne pas mettre de confusion dans cette analyse même, puisqu'elle est celle de l'esprit humain, toujours identique à lui-même. Il agit, il réagit selon des lois précises, déterminées ou déterminables, et ce n'est que de l'extérieur que l'on qua-

lifie de saine ou de pathologique telle ou telle réaction. D'ailleurs, tout a été dit sur la continuité du normal et du pathologique, et de même qu'il n'y a qu'une physiologie il faut se souvenir, avant cette étude, qu'il ne saurait y avoir qu'une psychologie. On dit que la psychologie doit beaucoup à la psychopathologie : c'est par un abus de langage qui veut exprimer que, dans certains cas, l'activité de l'esprit est telle que l'on peut mieux l'étudier et que cette activité correspond à un état mental qui n'est pas l'ordinaire. Pour être extraordinaire, cet état n'en est pas moins réglé par des lois qui ne sont autres que celles que l'on a coutume d'observer chez les sujets en bonne santé. En somme, le pathologique et le normal sont des qualités correspondant à certains états qui sont les modes d'un même organisme; ils peuvent être définis en tenant compte de la constitution de cet organisme et des variations qu'elle subit sous l'influence de telle ou telle cause. D'autre part, nous vivons synthétiquement, c'est-à-dire avec tout notre être; nous sommes doués de spontanéité. Néanmoins, comme cette spontanéité peut se trouver pervertie, il est bon de pratiquer l'analyse de ses éléments. Cela a le grand avantage de nous permettre, à l'occasion, de rétablir l'équilibre dans l'être, et la santé; car un trouble de cette spontanéité, qui porte sur un élément d'ordre physiologique ou psychologique, correspond donc proprement à un état de maladie. L'analyse seule, par l'examen attentif des éléments soigneusement homologués, peut permettre de savoir où réside la perturbation dans l'ensemble psycho-physiologique, et si elle n'est pas une fin en elle-même, puisque la spontanéité de l'être est évidemment synthétique et que les actes vitaux se manifestent en vertu de cette spontanéité, il n'en est pas moins vrai qu'elle est à pratiquer, soit pour guérir, soit pour maintenir l'état de santé.

Or, devant étudier la suggestion, et cette étude intéressante au plus haut degré l'esprit, en outre des rapports physiologiques directs de la suggestion, une analyse attentive de certains éléments de l'esprit est donc nécessaire.

II. — Tout, dans l'esprit, est lié, et la suggestion intéresse en particulier le jugement.

Il n'est pas besoin de faire une analyse, même succincte, de l'esprit pour étudier la suggestion. On peut d'emblée parler d'elle, en conservant l'antique schéma, — tant abhorré de certains psychologues modernes, — le schéma des facultés de l'esprit.

La suggestion, en effet, a des rapports avec toutes les facultés de l'âme. « Tout n'est pas dans la suggestion, mais la suggestion est dans tout », comme l'a écrit Bernheim. Et cela n'est pas étonnant, puisque tout est lié dans l'esprit, tellement que les facultés ont été appelées entités, pour dire qu'elles ne sont qu'autant d'aspects ou de membres de l'esprit, qui demeure un et intègre dans sa substance. Car ce n'est pas aller à l'aventure que de raisonner comme si l'esprit avait des facultés tangibles : dans le moment où il s'applique à telle de ses facultés, il fait un acte où il décèle une de ses propriétés, qui sont effectives. Et l'on ne voit pas quel abus il y a de dire que la mémoire est une faculté, puisqu'en effet l'esprit se souvient, et que cette propriété certaine doit avoir un nom, comme de dire que l'esprit raisonne, puisque, encore ici, il fait véritablement cet acte. Nous dirons donc :

1° Si les facultés ne sont pas de véritables entités, elles correspondent cependant à des propriétés et à des actes définissables et analysables;

2° La suggestion met en jeu toutes les facultés; il n'en est pas une qui lui soit étrangère, et cela se conçoit aisément, puisque, si les facultés ne sont pas des entités ou de pures catégories, elles ne sont cependant pas autre chose que l'esprit dans toute son unité, mais considéré dans ses diverses propriétés ou activités affectées d'une nomenclature.

Ceci dit, il est une des propriétés de l'esprit que la suggestion intéresse particulièrement : c'est le jugement. Il est plus qu'une propriété : il est une activité. Le jugement en lui-même est intègre et inviolable; il est susceptible de s'effacer

ou de diminuer son activité, mais la suggestion ne l'atteint pas directement et vise à l'influencer dans son produit, c'est-à-dire dans les attributs et le sujet.

« Juger, c'est affirmer ou nier; les autres définitions du jugement sont trop étroites. Ainsi Kant dit que le jugement est la faculté de concevoir le particulier comme contenu dans le général, ce qui ne convient qu'aux jugements affirmatifs. On dit ordinairement que c'est attribuer une qualité à un sujet, ou l'en exclure. Cette définition contient l'idée d'affirmer ou de nier et, de plus, l'idée de rapport d'attribut à sujet. » (In *Vocabulaire philosophique de Goblots*.)

J'emprunte à dessein cette définition du jugement à un philosophe qui fait autorité en matière de logique; il est en effet préférable, puisqu'il s'agit d'étudier ici le jugement, de nous en remettre à ce qu'il est établi qu'il se trouve être, car la logique est une science : la première formée et la première achevée. Depuis Aristote, ses modifications n'ont pas été essentielles et ses gains de moindre importance par rapport au fond originel. Je m'en tiens ici à ce que dit Kant :

« Ce qui montre que la logique est entrée, depuis les temps les plus anciens, dans cette voie certaine (la voie sûre de la science), c'est que depuis Aristote elle n'a pas eu besoin de faire un pas en arrière, à moins que l'on ne regarde comme des améliorations le retranchement de quelques subtilités inutiles ou une plus grande clarté dans l'exposition, toutes choses qui tiennent plutôt à l'élégance qu'à la certitude de la science. Il est aussi digne de remarque que jusqu'ici elle n'a pu faire un seul pas en avant et que, selon toute apparence, elle semble arrêtée et achevée. » (Préface 2^e éd. la *Critique de la raison pure*, 1787, p. I, trad. Barni.)

Or, comme dans ce travail je ne me sers que de la conception la plus ancienne et la plus généralement admise du jugement, je m'en tiens à l'assertion de Kant et, pour la modernité, à ce que Goblots dit, par exemple, dans *Le système des sciences*. On remarquera, en effet, que le mécanisme de la suggestion peut très bien se comprendre sans

l'intervention d'une contribution plus complète de la science logique.

En outre, que le jugement soit tenu pour essentiel ou contingent quant à son origine ou à sa nature, peu importe ici; nous considérerons le jugement tel qu'il est sans entrer d'avantage dans les arguties scholastiques que dans les hypothèses modernes et contemporaines, plus ou moins hasardeuses à son égard. De plus, j'insiste sur son rôle fondamental dans le mécanisme de la suggestion et sur son utilité indéniable quant à la persistance et au développement de l'être. Un autre point sur lequel j'attire l'attention du lecteur est que je ne donnerai pas de références quant aux diverses questions psychologiques que nous rencontrerons chemin faisant. Je fais preuve de l'esprit aussi large et hospitalier que possible, et ce que je dis est exactement ce que je crois être; je rejette toute autorité comme telle, en bon cartésien, et ne tiens pour évidente une chose qu'autant qu'elle me paraît clairement être telle — sans plus.

III. — Le jugement considéré comme une activité tenant sous son primat la vie de l'être dans son intégralité psychophysologique.

On remarque donc :

1° Que le jugement est une activité vitale qui affirme et nie;

2° Que cette affirmation ou cette négation portent sur un ou plusieurs attributs reconnus comme présents ou absents dans un même sujet.

Posons-nous maintenant cette question : Qu'est-ce qui influence le jugement directement, et « du dedans » ? Il est une activité vitale, qui, bien que d'essence immatérielle, comme toutes les autres facultés de l'esprit, est fonction, pour une part plus ou moins grande, de certaines conditions physiologiques, et, de même, ces conditions physiologiques, sans être modifiées en nature par le jugement, se voient nettement influencées par lui. On voit que le moral et le physique sont

en interaction. Le jugement, ou plutôt son résultat, est en connexion étroite avec l'état physiologique général. Nous ne voulons pas dire que l'état physiologique général varie au gré de tel ou tel jugement, et directement, ce qui ne signifierait rien; mais que le jugement, qui fonctionne incessamment, soit à l'état de rêverie, de sommeil ou de veille pleinement consciente, modifie l'état psychique d'une façon continue et, parallèlement, l'état physiologique. La série interminable des jugements qui constituent soit la rêverie, soit le rêve, soit le raisonnement plus strictement logique de la veille, se répercute immédiatement dans notre psychisme, en en modifiant ce que certains ont appelé le paysage moral, ou l'état d'âme. C'est un flux et un reflux continus, ayant pour *substratum* un ensemble psycho-organique, qui constituent notre habitus mental; et ce flux et ce reflux ne sont autrement conditionnés que par les myriades de jugements qui s'égrenent incessamment dans notre esprit.

Quelles sont les relations dernières de ces deux ordres de faits : le jugement, ou mieux notre esprit, et notre organisme physiologique? Nous ne devons même pas nous le demander ni transcrire les hypothèses connues et longuement étudiées. Pour Taine, que nous nous contenterons de citer, parce qu'il est particulièrement clair sur ce point, et d'une clarté que ses disciples ont respectée sans la dépasser, avec une certaine flamme qui n'ôte rien à la précision de sa pensée, Taine s'exprime ainsi : « Admettons qu'une pensée définie corresponde simultanément à une action moléculaire dans le cerveau. Eh bien ! nous ne possédons pas l'organe intellectuel, nous n'avons même pas apparemment le rudiment de cet organe, qui nous permettrait de passer, par le raisonnement, d'un phénomène à l'autre. Ils se produisent ensemble; mais nous ne savons pas pourquoi... Ainsi, l'expérience la plus vulgaire nous montre les deux faits comme inséparablement liés l'un à l'autre, et leur représentation les montre comme absolument irréductibles l'un à l'autre. D'un côté,

on éprouve que la pensée dépend d'un mouvement moléculaire cérébral, de l'autre on ne conçoit pas qu'elle en dépende. Là-dessus les physiologistes oublient volontiers la seconde vérité, et disent : « Les événements mentaux sont » une fonction des centres nerveux comme la contraction » musculaire est une fonction des muscles, comme la sécrétion de la bile est une fonction du foie. » De leur côté, les philosophes oublient volontiers la première vérité et disent : « Les événements moraux n'ont rien de commun avec les » mouvements moléculaires des centres nerveux et appartiennent à un être de nature différente. » Sur quoi les observateurs prudents interviennent et concluent : « Il est vrai » que les événements mentaux et les mouvements moléculaires des centres nerveux sont inséparablement liés entre » eux; il est vrai que, pour notre esprit et dans notre conception, ils sont absolument irréductibles entre eux. Nous » nous arrêtons devant cette difficulté, et nous n'essayons » même pas de la surmonter; résignons-nous à l'ignorance. » (*De l'Intelligence.*)

Beaucoup plus que n'importe où ailleurs il s'agit ici d'une noble ignorance : que ce soit pour nous une consolation ! Mais, ainsi que le même Taine le fait excellemment remarquer, aussi perfectionnés que deviennent nos moyens d'investigation, aussi admirables nos instruments de laboratoire, nous ne trouverons jamais la commune mesure entre ce fait essentiellement quantitatif la cause mécanique de la sensation, et cet autre fait essentiellement qualitatif, la sensation elle-même. Aussi ténue que devienne notre analyse, aussi délicats nos procédés, il y a là un couple dont les éléments seront toujours irréductibles l'un à l'autre, bien que nécessairement liés.

Cette interaction psycho-organique se retrouve à chaque instant dans notre être, à propos de la moindre de nos activités. Dès lors, nous n'avons pas de peine à comprendre le fait qui, de prime abord, pourrait surprendre, que la peur, la joie, la douleur, la crainte, etc., en somme toutes les émo-

tions et tous les états émotifs influencent notre jugement, le pressent de conclure en affirmant ou en niant, alors que les conditions logiques requises ne sont pas encore réunies. C'est un fait certain, l'état émotif est en rapport direct avec le jugement, non pas quant à son essence même, mais quant à son produit, l'affirmation ou la négation (dans l'affirmation et la négation, j'entends à la fois l'acte et l'attribut affirmé ou nié).

De sorte que c'est un tort de dire que le jugement est faussé par telle ou telle condition, ou qu'il est influencé en lui-même; ce qui est faussé, ce sur quoi s'exerce l'influence, c'est l'affirmation ou la négation dans leur rapport à un attribut et par tel ou tel fait émotif; le jugement en soi est quelque chose d'immuable et d'absolument intègre. Si nous ne craignons d'exagérer le sens métaphysique de cette thèse, nous dirions qu'il est aussi intègre que les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, par exemple, ou encore, plus franchement, qu'il est ce que les philosophes ont coutume d'appeler la substance.

Ces états émotifs sont-ils extraordinaires par leur action sur la liberté du jugement ou sont-ils naturellement adjacents?

La matière immédiate du jugement c'est la connaissance qui semble neutre au point de vue physiologique. Le concept, fruit du jugement, est sans attaches physiologiques directes, en dernière analyse. Mais, comme nous l'avons vu, tous les concepts, et pour mieux dire toute l'activité de l'esprit, décèlent une répercussion physiologique sous-jacente et qui est d'ordre émotif. Le concept purement abstrait se conçoit, mais on ne le conçoit pas non accompagné d'une répercussion émotive. D'une manière aussi ténue, aussi imperceptible que possible, l'organisme tout entier est sensible aux concepts comme il l'est aux sensations. Et si le fait physique de la sensation est intimement lié au fait psychique ou concept, on peut dire que la réciproque est vraie, et que toute représentation psychique est accompagnée d'une vibration émotive.

IV. — L'organisme psychique ayant le jugement comme élément essentiel est destiné à faciliter le développement et la persistance de l'être.

Toutes nos représentations psychiques n'obéissent seulement pas à des lois statiques ou structurales, mais aussi à des lois dynamiques ou de tendances; cet organisme psychique est fait pour quelque chose; agir pour agir est peut-être une de ses fins; mais il a une fin plus relevée : il doit favoriser la vie de l'être tout entier. Il est un des moyens de cet être, et l'automatisme lui-même est sous son contrôle, avec plus ou moins d'évidence chez tous les êtres; de sorte qu'il est éminemment, en fin de compte, l'unification de tous les moyens dont l'être dispose pour s'établir et pour persister dans le milieu où il est éclos. Ce milieu est le lieu des énergies, sources de sensations, et l'être par la connaissance s'y adapte et lutte pour sa conservation. Quoi d'étonnant à prétendre que tout concept, résultat des sensations élaborées, ait une répercussion dans l'être : ce concept n'est-il pas un indice de l'état du milieu, est-il même autre chose que le reflet de ce milieu? Il conserve toujours, aussi loin que soit poussée son abstraction, sa propriété émotive originelle, et le jeu des concepts dans le raisonnement ne diffère en rien sous ce rapport du jeu banal des sensations. A une extrémité comme à l'autre, on décèle toujours ce fait adjacent : une correspondance émotive. Les sensations, les concepts, sont de véritables augures; ils expliquent la grande loi de la finalité de l'esprit : vivre et persister par la connaissance. L'esprit pense moins pour penser que pour accroître la sécurité de l'être tout entier. Il est à remarquer qu'il n'est pas question ici de l'activité désintéressée de l'esprit, ce qui ne correspond pas à grand'chose. On veut dire par là que l'être humain est capable de penser; non pas pour penser seulement, mais aussi pour connaître des « vérités supérieures au domaine des sens ». Quand on parle de la vie de l'être, on entend ce

en raison de quoi l'être est, quelle que soit la nature intime de cette vie, ce que nous ne mettons pas en question ici. Il s'agit donc de reconnaître que toute sensation, toute idée, tout concept, ne sont pas sans un substratum émotif qui dérive de la loi de finalité de l'esprit, et qui est la réaction même de l'être psycho-physiologique vis-à-vis de ce fait psychique, véritable indice du milieu extérieur. De sorte que tous les faits psychiques de « l'inconscient » sont autant d'indices précieux quant au milieu extérieur, et c'est ce qui fait leur intérêt quant au jugement et à la volition comme nous le verrons ci-dessous.

Je viens de parler de l'inconscient, et afin de laisser le moins possible d'obscurité dans ce qui va suivre, je rappellerai que l'inconscient est la somme des expériences passées faites par un individu et recélées par la mémoire. Cela est vite dit et exact, parce qu'au préalable j'ai fait connaître que par mémoire je n'entends pas une entité mais une propriété très caractérisée de l'esprit.

Cette activité inconsciente de l'esprit existe-t-elle vraiment?

V. — Le jugement doué d'une telle fin utilise comme attribut les faits psychiques de « l'inconscient », mais cet inconscient n'a rien d'absolu et est comme la mémoire une entité commode.

Une activité inconsciente absolument, comment deviendrait-elle consciente, et réciproquement? Tout dans l'esprit est en parfaite continuité, et la loi de l'unité des éléments de l'esprit n'est plus à établir. La loi même de l'association des idées pourrait-elle avoir un sens si tous les éléments actuellement dits conscients étaient séparés absolument des éléments dits inconscients. Qu'il soit commode de parler d'inconscient, on ne saurait le nier. Mais conscient et inconscient sont tout un. Rappelons encore que les sensations sont plus ou moins conscientes, et de même que le concept

issu d'une sensation à demi consciente peut être compris avec netteté par le jugement, de même une sensation parfaitement consciente pourra donner naissance à un concept dont le jugement n'aura pas une vision nette. La richesse de l'esprit est de la sorte un enchevêtrement inextricable d'éléments issus d'origines diverses, sans que, élaboration dernière des sensations, ils aient une qualité de conscience proportionnelle à celle de ces sensations.

Rappelons encore que l'esprit est plus étendu que ce que l'on appelle communément la conscience claire, ou le « champ de la conscience ». Or, le jugement, qui est la faculté maîtresse de l'esprit, car toutes les autres lui sont soumises, en vertu de la finalité même, comme nous l'avons dit, se trouve être sensibilisé constamment par tous les faits psychiques passés et actuels; et cette sensibilisation est remarquable et donne à la conscience sa qualité de clarté ou d'obscurité, c'est-à-dire que c'est cette sensibilisation qui explique le conscient et l'inconscient. Il est donc, comme la mémoire, avec laquelle il se confond, une entité commode.

VI. — La finalité de l'être considérée en particulier dans le jugement, ce dernier appartenant à une substance, ce terme étant pris dans une acception métaphysique, afin de montrer que la finalité de l'être est sous le primat de l'esprit.

En outre, prise dans son sens le plus général, la finalité de l'esprit n'est autre chose que la loi de la vie et de la persistance de l'être tout entier, de l'ensemble psycho-physiologique. Nous remarquons une fois de plus ce fait, capital pour l'étude ci-dessous, que parler d'ensemble psycho-physiologique c'est faire ressortir que nul concept, aussi abstrait qu'il soit, n'est dépourvu d'un substratum émotif, et que cette émotivité est le signe neutre du concept.

D'autre part, on comprend comment et pourquoi le jugement est sensibilisé par tous les éléments de l'esprit, sensibilisés eux-mêmes vis-à-vis de ce jugement : à cause de la

valeur finale de ces éléments. L'intuition n'est autre chose que cette propriété active du jugement, lequel, en vertu de la loi de finalité, se trouve être sensibilisé par tel fait psychique ou tel groupe de faits psychiques, jouant le rôle d'attributs relativement à un sujet déterminé. Et la conscience claire ou obscure résulte de cette distinction et de ce classement faits par le jugement entre les faits actuellement intéressants quant à la loi de finalité et les autres, d'ordre négatif et rejetés ou non examinés. Est-il nécessaire de remarquer que les sensations actuellement perçues et les idées qui s'en dégagent ou s'y ramènent entrent en ligne de compte, puisqu'elles sont, à l'instar des éléments déjà emmagasinés, sous le coup de la même loi de finalité.

Etudions maintenant cette loi de finalité.

La psychologie traditionnelle est celle que les hommes ont faite pour expliquer ce que communément nous appelons esprit, âme ou être. Elle ne s'est pas faite toujours comme psychologie effective, branche de la philosophie; mais elle a toujours existé. Sa matière a toujours été l'esprit, soit pour l'affirmer et lui reconnaître une existence propre, soit pour le nier, comme créé de toutes pièces par les sensations.

Rien n'est dans l'esprit qui ne fut d'abord dans les sensations, disent les partisans de la seconde théorie.

Si ce n'est l'esprit lui-même, ajoutent les partisans de la première théorie, avec Leibnitz.

« Nihil est in intellectu, quod prius fuerit in sensu nisi ipse intellectus. »

Comme il ne s'agit pas ici de mettre en question l'existence d'un principe réel ou supposé, ou d'une substance que nous appellerons l'âme ou l'esprit, mais de constater que nous faisons en effet un usage continuel de cet esprit supposé ou réel, nous ne nous trouverons pas du tout embarrassé pour partir de ce point précis.

En outre, ramenant la question un peu plus haut que notre temps, nous rappellerons au lecteur le principe fondamental de la philosophie cartésienne, le « Je pense, donc je suis »,

qui a le grand avantage d'écarter toute possibilité de doute doctrinal, et qui est si clair et si évident qu'il nous économise une longue démonstration que le lecteur trouverait d'ailleurs exposée chez Descartes avec infiniment plus d'adresse que nous ne saurions le faire.

On a objecté à ce principe que la pensée ne peut pas prendre connaissance de la chose pensante, ou que la substance ne nous est pas directement connue. Et Kant n'est pas étranger à une telle façon de penser : l'objet à connaître, la substance, est en effet de l'ordre *nouménal* ou intelligible, et nous est *a priori* inconnaissable, en vertu de la constitution de notre esprit et des formes de sensibilité, l'espace et le temps, qui donnent aux objets l'étendue et la succession, sans que nous puissions dire quelle est la nature de la chose en soi, ni par suite croire à l'existence du monde extérieur. Mais ici, il est à remarquer qu'il ne s'agit pas de connaître une substance : esprit, mais un fait dont nous prenons immédiatement possession et dépendant de cette substance inconnaissable ou mystérieuse : le fait de penser, qui se rattache, nous semble-t-il du moins, avec Descartes, à cette substance et nous donne invinciblement la notion d'être.

C'est pour cela que l'évidence immédiate étant la possibilité première de toute spéculation, nous tiendrons pour certaine notre existence, bien que nous ne puissions la connaître dans toute sa nature, ni son origine, nous fondant pour l'affirmer, au moins virtuellement, sur le fait d'observation perpétuelle de penser.

Une dernière remarque, c'est que notre esprit, dont la nature ne peut nous être connue explicitement, nous sert à quelque chose.

VII. — Le fait de penser et de calculer faisant encore ressortir le primat de l'esprit. Raisonnement *a fortiori* au sujet des opinions sensualistes et pansexuelles. Conclusion.

Il n'est pas un des calculs de notre vie qui ne mette à contribution cette faculté que nous avons de penser. C'est à

chaque instant que nous faisons fonctionner ce merveilleux instrument : notre esprit. Il est tellement extraordinaire dans ses rouages et combinaisons qu'il s'offre constamment à notre utilité. Je ne parle pas seulement de ceux qui se livrent à la spéculation pour en tirer une joie qu'ils disent certaine, car cela ne tombe, hélas, pas sous le sens commun et serait dès lors trop particulier, mais de l'immense majorité des humains qui sont bien aises de calculer leur vie, de prévoir les meilleures conditions possibles d'existence et de jouissance, d'organiser le mieux qu'il se pourra leur bonheur, grâce, ils ne s'en rendent pas tous compte, à ce qu'ils ont de mystérieux dans la cervelle. Quelle que soit la nature de ces calculs, de ces prévisions, de ce bonheur, seraient-ils possibles s'ils n'étaient le fait de cette propriété, qui est la nôtre, de penser. L'esprit, d'où qu'il vienne, quelle que soit sa nature, est d'une éminente utilité; sans lui la persistance de l'être ne se conçoit pas, du moins de l'être que nous sommes.

Les sensualistes, les matérialistes et tout fraîchement émoulus, les freudiens pansexuels, prétendent que l'esprit émane des sensations, disent les premiers, qu'il est l'empreinte laissée par les phénomènes observés, qui, obéissant aux lois du déterminisme universel, lui donneraient comme un reflet de ces lois, et par l'habitude ce reflet deviendrait un cadre et ferait illusion : nous le prenons pour nécessaire, il n'est que contingent. Les freudiens pansexuels disent qu'il est le résultat d'une « sublimation de la *libido* », « refoulée » par la « censure » et devenant créatrice de réalités supérieures.

Nous ne sommes pas en peine pour admettre provisoirement ces hypothèses, ou ces convictions, qui sont les plus extrêmes quant à la négation de l'esprit. Nous voyons, cependant, que personne jusqu'à présent n'a pu se passer de l'esprit, même si ce fut pour démontrer son inexistence comme substance propre. Et c'est avec une tranquille certitude que nous pouvons conclure :

1° Quelle que soit la nature de mon esprit, j'en ne sais pas

de science certaine d'où il me vient; à tout le moins pour le moment, je veux l'ignorer;

2° Mais je sais que je suis parce que je pense et qu'il m'est impossible de ne pas rattacher ma pensée à l'être; même si je tiens, avec Kant, cet être comme *a priori* inconnaissable, même si je le crois en somme virtuel, sauf cependant dans le moment où je pense;

On peut ajouter ceci :

3° Mon esprit me sert à quelque chose, car je remarque à tout bout de champ que sans lui ma vie ne serait pas du tout ce qu'elle est.

Je conclus donc encore aisément que si les objections contre l'esprit sont peut-être fondées quant à sa nature et à son origine — je l'admets du moins pour le moment —, il m'est cependant impossible de le nier comme esprit incessamment connu, incessamment pensant, incessamment utile à ma vie.

VIII. — L'être ayant pour fin la satisfaction du besoin, la forme de cette satisfaction est antécédente à cette satisfaction. Rappel des observations de J.-H. Fabre.

La possibilité du calcul m'enlève toute possibilité de croire l'esprit contingent. Car si le calcul est nécessaire à ma vie, — et je me rends compte combien il est nécessaire, — je ne puis admettre l'hypothèse qui le ferait dériver de quelque chose qui ne serait pas l'esprit dans mon être. Si je considère, en effet, les besoins de mon être, ces besoins étant pris dans une acception très générale, et en quelque sorte métaphysique, je puis dire qu'ils découlent de la nature même de mon être et que le propre de mon être est d'être dans le besoin ou dans une incomplétude perpétuelle. Avec l'existence de notre être, c'est la constatation la plus évidente que l'on puisse faire.

Le besoin comporte un moyen de satisfaction, évidemment adéquat, qui ne saurait découler que de ce qu'on nomme

communément instinct chez les animaux ou esprit chez l'homme.

Cet instinct ou cet esprit comportent l'obéissance de l'être à des lois formelles qui sont l'expression anticipée du moyen de satisfaction. Aussi loin que l'on remonte dans l'échelle des êtres, aussi simple et primitif que soit l'être considéré, on ne pourra faire découler la forme de la satisfaction de cette seule satisfaction, même réitérée.

Que le lecteur en juge plutôt par les brillantes et définitives observations relatées par le génial entomologiste J.-H. Fabre, auquel il pourra se référer (*Souvenirs entomologiques*, t. I et II), observations relatives à l'anesthésie de la larve de cétoine par un insecte, en vue de fournir la subsistance à sa propre progéniture lors de l'éclosion. Nous pourrions aussi nous souvenir d'une multitude d'observations relatives aux abeilles, aux termites et à d'autres animaux. Mais les observations et expériences de Fabre ont des particularités de la plus haute importance, comme, par exemple, la disparition complète des insectes : il ne reste d'eux que leurs œufs.

IX. — Les formes *a priori* du besoin; les lois de la satisfaction et celles relatives aux objets du besoin.

La forme de la satisfaction est donc antécédente à cette satisfaction, et cela d'une façon nécessaire. Aussi fruste que l'on suppose originellement cette satisfaction, elle n'a pu se réaliser que selon un mode antécédent à elle-même, et coexistant sans cesse avec le besoin dont il est la condition d'existence nécessaire : en effet, si je parle de besoin, je parle nécessairement de moyen de satisfaction inhérent et adéquat à ce besoin; le besoin sans possibilité présumée de satisfaction ne se conçoit pas; il postule au contraire cette satisfaction; il lui donne sa nature, son sens, son objet. Nous avons constaté, par la lecture des *Souvenirs entomologiques*, que l'expérience est d'accord avec un tel raisonnement.

Je puis parler des formes *a priori* du besoin.

Et par ces formes, j'entends quelque chose d'aussi rigoureux que ce que Kant nous fait connaître par l'explication et l'analyse des formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Ces formes *a priori* sont les conditions dans lesquelles nous recevons la connaissance. Mais il ne nous est possible d'acquérir cette connaissance que par l'activité propre de notre esprit. L'esprit n'est pas passif comme un miroir coloré qui se contenterait de refléter les objets en leur donnant sa teinte. Notre esprit est éminemment actif. Il va au-devant de la connaissance, il pense continuellement, au moins pendant l'état de veille, puisque pour le sommeil nous devons nous contenter d'une très grande probabilité. Cette activité, est-ce autre chose que la satisfaction d'un besoin : le besoin de connaître? On peut même dire que notre esprit dépourvu de ce besoin ne se conçoit pas : un esprit qui aurait une autre fonction à remplir que l'acquisition de la connaissance est une supposition absurde. Concevoir un esprit sans le besoin incessant de connaître est également chose impossible. Notre esprit doit connaître pour connaître et aussi pour développer, accroître et fortifier l'être tout entier. C'est pour cela qu'il n'y a pas de solution de continuité, si j'ose dire, entre les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, formes selon lesquelles se satisfait le besoin de connaître, ou forme de l'appréhension par l'esprit de l'objet d'intuition sensible, et les formes *a priori* de la satisfaction du besoin de l'insecte qui appréhende sa larve. Ne retrouve-t-on pas dans tous les animaux les mêmes pièces du squelette plus ou moins modifiées? Ce rapprochement donne une idée des rapports probables de l'instinct des animaux avec l'esprit humain; et, de même que nous pourrions assimiler le sabot du cheval au tarse et aux orteils de l'homme, de même nous pouvons faire un parallèle entre la forme *a priori* et invariable de l'anesthésie de la larve de cétoine et les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement.

C'est ce qui permet de dire que tout être a une loi de fina-

lité, si j'entends par loi de finalité la nécessité où l'être se trouve de comporter le besoin et de lui donner satisfaction selon une seconde loi formelle découlant de la nature, du sens et de l'objet de ce besoin.

Nous venons donc d'acquérir ceci :

1° L'être est incessamment sujet au besoin, et ce besoin comporte un mode de satisfaction inhérent à ce besoin;

2° Le besoin trouve sa satisfaction selon une loi formelle, qui donne à cette satisfaction son sens, sa nature et son objet. C'est la loi formelle de la satisfaction du besoin.

La loi formelle de la satisfaction précise et indique les objets de cette satisfaction. C'est pour cela que tout objet de besoin devient nécessaire, en ce sens qu'il ne saurait y avoir satisfaction sans sa présence effective. Cela nous permet de conclure que tous les objets du besoin ont un caractère spécifique; les objets du besoin sont donc :

1° légitimes, comme déterminés par une loi de satisfaction inhérente au besoin;

2° nécessaires, en vertu de la loi de finalité de l'être dont la réalisation est leur possession;

3° spécifiques, comme non transmutables ni interchangeables.

Tout ce que la société humaine comporte d'objets désirables, en effet, c'est-à-dire capables de donner satisfaction à un besoin précis, trouve donc sa légitimité, et l'on ne saurait enfreindre la loi de finalité de l'être, en supprimant les objets de satisfaction, sans préjudice grave porté à l'être; on ne saurait modifier la nature de ces objets sans porter atteinte plus précisément à la loi formelle de la satisfaction; on ne saurait transmuter un objet de besoin en un autre sans porter atteinte à la loi de la spécificité des objets du besoin.

Si le lecteur veut bien se donner la peine de réfléchir, il se rendra vite compte de la profondeur morale et de la valeur humaine des différentes lois relatives à nos besoins et à leur satisfaction.

Cela nous amène à parler de la spontanéité de l'être ainsi doté de ces trois lois.

Nous avons vu que :

- 1° L'être est pour satisfaire ses besoins, c'est sa fin ou sa loi de finalité;
- 2° Le besoin se satisfait selon un mode; c'est la loi formelle de la satisfaction;
- 3° Le besoin a une nature, un sens et un objet adéquat : c'est la loi de la spécificité des objets du besoin.

La spontanéité de l'être est l'énergie potentielle du besoin tenue en réserve dans l'être et destinée à se dépenser selon les modes de la loi de finalité, — de la loi formelle de la satisfaction et de la loi de la spécificité des objets du besoin, qui en dépendent.

X. — Une notion plus complète de l'esprit et du jugement, ce dernier étant la transition logique entre l'être et le monde extérieur. Comment les formes *a priori* du besoin comprennent et dépassent les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Conclusion.

Nous pouvons maintenant parachever notre notion de l'esprit, que nous avons laissée à l'état le plus fruste possible, afin d'être bien sûr de n'être pas contredit par aucun philosophe, aussi sceptique que le destin nous le fasse rencontrer. L'esprit est une activité qui préside à la vie de l'être, dont il réfléchit les lois; qui participe à cet être en totalité, par cela même qu'il le dirige, et qui veille, par sa propriété essentielle du jugement, à l'accomplissement le meilleur possible des lois de finalité, de satisfaction et de spécificité. Le jugement étant le pouvoir d'affirmer ou de nier la présence ou l'absence d'un attribut dans un sujet, juger c'est donc affirmer ou nier que tel sujet ou objet est précisément adéquat, par la présence ou l'absence de tel attribut, à la satisfaction de tel besoin.

Le besoin se rapporte donc à l'être, mais envisagé dans sa totalité, car si l'esprit est destiné à dominer les forces

spontanées de l'être, il participe à la façon d'un instinct à cette spontanéité. C'est-à-dire que le besoin se rapporte aussi à l'esprit.

Mais l'esprit a des lois propres, dont la plus éminente, parce que la plus utile sous tous les rapports, est celle du jugement. Il a, en outre, la propriété de se connaître lui-même, du moins dans sa fonction, la pensée. On pourra donc parler du besoin de l'esprit en abstrayant ce dernier comme partie d'un tout qui est l'être. C'est la première abstraction que nous faisons des propriétés de l'être, qui possède aussi celle d'être doté d'étendue; l'étendue de l'être est le lieu de l'énergie spontanée de cet être.

Par les sensations, nous avons de plus conscience d'une étendue qui dépasse celle de l'être, et, même si l'espace n'est qu'une forme *a priori* de notre sensibilité, il est néanmoins pour nous le lieu des objets de notre besoin. On peut même dire que si les lois de notre esprit postulent la contingence du temps et de l'espace, les objets du besoin ont cependant plus qu'une simple réalité empirique, puisqu'ils sont des objets qui donnent satisfaction au besoin de mon être, et sans lesquels il ne saurait subsister. Voilà ce que le bon sens du plus fruste des hommes exprimerait. Mais nous pouvons nous élever un peu plus haut.

Que dans la satisfaction de ses besoins propres notre esprit tienne pour contingent le temps et l'espace, cela ne répondrait que mieux à sa nature même et serait pour nous le meilleur indice qu'il est en effet quelque chose d'inétendu et d'immatériel. Si c'est une nécessité, ainsi que le veut Kant, de conclure pour notre esprit et dans ses moyens d'existence à la contingence du monde et à la réalité formelle de l'espace et du temps, il reste, cependant, que la loi de finalité de mon être intégral, qui se traduit, tout comme pour mon esprit, évidemment, par des besoins à satisfaire, postule, comme une nécessité absolue et vitale, l'existence du lieu des objets spécifiques de la satisfaction de nos besoins — et l'existence réelle de ces objets. Lorsque mon

esprit juge, en effet, c'est-à-dire lorsqu'il affirme ou nie tel attribut comme présent ou absent dans un objet spécifique de satisfaction, il postule nécessairement par cela même la réalité de cet objet quel qu'il soit, étendu ou spirituel, — et il la postule non pas comme seulement formelle, mais comme réalité s'opposant à mon être ou étrangère à mon être.

Nous aurons l'occasion de reprendre plus loin ce point de très haute importance, autant métaphysique que psychiatrique.

Comme première conclusion, nous pouvons remarquer que le jugement serait donc la transition métaphysique entre notre « autonomie », selon Kant, et une réalité extérieure. La théorie des formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement est donc la lettre morte d'une loi vitale, la loi de finalité de l'être.

Cette loi comprend la réalité empirique de l'espace et du temps quant à cette abstraction de l'être, mon esprit. Mais elle la dépasse en montrant son insuffisance et en postulant à la fois, si même elle n'est pas exclusive, la nécessité d'une autre réalité que la réalité strictement subjective :

Celle de l'étendue crue réelle, ou de l'existence réelle du lieu des objets de satisfaction des besoins de mon être intégral, besoins qui sont la justification finale et la définition même de mon être; besoins trouvant leur satisfaction grâce à une propriété éminente de mon esprit, le jugement; lequel jugement est conçu comme fonction essentiellement utilitaire établissant la nécessité absolue de la croyance à la réalité du monde extérieur. On pourrait objecter : Quelle est la nature de cette croyance à la réalité du monde extérieur? Nous répondrions : Quelle est la nature des formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, comme de tout ce qui compose notre esprit? Comme de tout ce qui compose notre être? — Oserions-nous même soulever le problème de la constitution de la matière? — Non, nous constatons un ensemble d'éléments dont nous nous empressons de relever l'harmonie et la finalité. Nous ferons toutefois remarquer que cette

croyance a un fondement logique et qu'elle est avant tout une affirmation claire et nettement circonscrite, — caractère que la croyance, dans l'acception courante, ne possède pas à un aussi fort degré.

On voit donc, en outre, que les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, ou la réalité formelle de l'espace et du temps, ne seraient qu'un simple schéma.

Le jugement n'est donc pas une faculté déterminable avec précision, bien qu'il soit l'objet d'une science complète, la logique formelle et appliquée. Mais la fonction du jugement, surtout du point de vue qui nous occupe, peut être définie clairement et comme nous l'avons transcrit : non plus quant à sa forme, mais quant à sa fin. Il est une activité vitale par excellence, sise au sommet de l'être, lequel en dépend, persiste, s'enrichit, produit par elle. En outre, le jugement, en vertu de la loi de finalité, a une vertu sensibilisatrice quant aux éléments psychiques; ils ne sont pas un magma désordonné et passif. Susceptibles d'être déplacés par le jugement en vertu de l'intérêt actuel qu'ils présentent, quant à la loi de finalité, et pour être attribués à un sujet déterminé, ils tiennent de cette loi la propriété d'être sensibles aux intuitions du jugement. Faisons remarquer, en passant, que nous ne tenons pas cette loi pour une entité existant dans une case de notre cerveau; elle n'est, comme toute loi, que l'induction des faits observés; le résultat de constatations innombrables d'une tendance propre de l'esprit. Cette loi de finalité donne aux faits élaborés en concepts, aux facultés et à la substance même un sens, un but, une fin indéniables : la persistance et le développement de l'être.

XI. — Etude de la volition et de la synthèse volitive, du consensus, le tout constituant le terrain sur lequel la suggestion va opérer.

Dès lors, le mécanisme de la suggestion sera aisément explicable, bien que, comme tout ce qui touche à l'esprit, la

précision très nette ne puisse être de rigueur. Cependant ce n'est pas dans le domaine proprement empirique que nous allons évoluer, mais plutôt en raisonnant et en poursuivant l'analyse.

La volition est un ensemble composé d'éléments statiques et d'un élément dynamique. Les éléments statiques, ce sont les faits psychiques, doués de ce pouvoir de sensibilisation vis-à-vis du jugement, dont nous venons de parler. L'élément dynamique est la tendance de l'esprit à obéir à la loi de finalité et qui pousse un être à agir d'après les décisions du jugement, en vue de l'accomplissement d'un acte déterminé et propice au développement et à la persistance de cet être. La volition est le produit du jugement. Elle est l'affirmation d'un groupe d'attributs ou faits psychiques reconnus comme éléments d'un même sujet, ce sujet devenant le but de l'action profitable. La volition n'est donc plus le jugement, ce n'est pas encore l'acte. Elle est la localisation et le groupement d'éléments psychiques qui vont donner à l'acte son sens, son impulsion et son accomplissement; c'est donc dire que la volition donne à notre spontanéité un cours logique. Le jugement a déjà fait son œuvre : il est donc un émetteur incessant de volitions, lesquelles se réalisent ou non, toujours selon la loi de finalité et en vertu de la puissance de l'élément émotif inhérent aux faits psychiques et entrant en jeu comme éléments de détermination du consensus.

C'est cette loi de finalité de l'esprit qui fait que les volitions se réalisent ou non, parce que la synthèse volitive reçoit du jugement, en même temps que sa force constitutive, une plus ou moins grande force de réalisation, trouvant son expression sous la forme du consensus. Il est ainsi une foule innombrable de volitions qui n'arrivent pas à réalisation, et c'est ce que l'on définit clairement en disant : toutes les pensées tendent à l'acte, mais la plupart n'y parviennent pas. En réalité, ce n'est pas une pensée, car une pensée n'est jamais simple ni seule, mais une synthèse volitive.

Avant de poursuivre, disons un mot du consensus. C'est le consentement ou affirmation ultime du jugement quant à la réalisation d'une synthèse volitive en acte déterminé. Il est plus qu'une affirmation ultime : c'est lui qui fait ressortir avec une particulière netteté ce que l'on appelle la personnalité; c'est dans le jugement et surtout dans cette affirmation ultime que nous nous percevons comme être et comme être libre. Ce consensus est en rapport :

- 1° avec l'étendue de la synthèse volitive, c'est-à-dire avec le nombre plus ou moins grand d'attributs reconnus comme appartenant à un même sujet par le jugement;
- 2° avec l'élément émotif, ou potentiel émotif de chacun des éléments psychiques devenant attributs;
- 3° enfin avec la loi de finalité de l'être en vertu de laquelle le jugement apprécie la conformité ou la non-conformité de la synthèse volitive avec l'intérêt propre de l'être.

Reprenons une fois de plus le fil du raisonnement. Il faut remarquer que toutes ces synthèses volitives n'en sont qu'une en réalité : l'esprit n'abandonne pas ainsi ce qu'il construit à fonds perdus; une synthèse volitive qui n'aboutit pas est une synthèse volitive qui n'a pas encore abouti. Des éléments de cette synthèse vont se désagréger, d'autres s'y intégrer, et il y a de nouveau tendance à la réalisation de l'acte. Il s'accomplira ou non selon que la loi de finalité sera satisfaite ou non, puisque d'elle dépend le consensus ou ultime affirmation. Et tout continuera à se mouvoir de la sorte.

Voilà, enfin, le terrain sur lequel la suggestion va opérer, et le lecteur, par la suite, verra combien ce qui lui paraissait être des digressions constitue au contraire les éléments indispensables de cette étude.

La suggestion va nous apparaître d'abord comme un élément essentiel de l'évolution de l'être dans le milieu extérieur.

XII. — Etude propre de la suggestion. Caractère des faits suggérés. Considérations sur l'organisme social dans ses rapports avec la suggestion.

La suggestion est le fait d'introduire dans l'esprit d'un sujet une idée, un fait psychique, présentant le caractère d'être sensibilisé actuellement quant au jugement de ce sujet et capable d'agir efficacement par cette propriété sur la volition et l'acte en s'agrégeant à la synthèse volitive.

Nous ne disons pas comment un élément psychique est suggéré; cela tient à divers procédés, qui, dans l'analyse stricte de la suggestion, ne sont pas intéressants à connaître, du moins immédiatement. C'est le fait suggéré lui-même qui est ici en jeu et le rôle qu'il joue dans la synthèse volitive. Il doit être une représentation intéressant l'être quant à la loi de finalité, et capable, par là, de modifier la synthèse volitive.

De sorte que cette synthèse volitive est la résultante aussi de deux forces : celle de l'être qui tend à agir et à diriger son acte au mieux de son intérêt; celle du milieu extérieur, ou, bien plus exactement, celle que le sujet déploie pour intégrer dans la synthèse volitive les éléments nouveaux que le milieu extérieur lui envoie, sensations et perceptions à élaborer en concepts. Lorsqu'un sujet est en proie à la suggestion, cette seconde force est particulièrement vive, ainsi que nous l'étudierons plus en détail dans ce même travail.

Que faut-il pour agir sur un être au point de lui faire accomplir des actes qui seront dits imposés? Disposer, par un procédé approprié, un ensemble de représentations ayant le caractère :

1° d'être spécifiquement sensibilisées (cette image d'ordre biologique est également à sa place ici, et nous dirons même que, dans ce qui nous occupe actuellement, cette sensibilisation des faits psychiques est bien plus manifeste et claire que celle que l'on situe dans des phénomènes produits *in vitro*

ou *in vivo*, où elle est d'ailleurs une explication de pis aller) d'être spécifiquement sensibilisées, disons-nous, quant au jugement de cet être, afin de modifier par là sa synthèse volitive actuelle;

2° d'être douées d'un potentiel émotif suffisant pour déterminer un acte en rapport direct avec cet ensemble de représentations, et produisant par là le consensus. On entrevoit déjà la possibilité d'un consensus presque forcé si l'élément émotif du fait suggéré est très grand.

Donc, considérée dans son sens le plus général, la suggestion est le fait de modifier la synthèse volitive d'un sujet en modifiant le milieu extérieur. C'est sa définition la plus pure et la plus complète, si par milieu extérieur on entend tout ce qui impressionne l'être. Car le milieu extérieur n'est pas seulement constitué par la nature inerte, mais encore par le milieu social. L'être humain a à l'entour de lui un ensemble de faits émanant d'autres êtres, qui constituent l'organisme social. Il n'est pas utile présentement d'étudier, même succinctement, un pareil organisme; l'essentiel, ici, est de dire que l'être ne reçoit pas des sensations uniquement de la nature inerte, mais encore d'un ensemble de faits qui offrent le caractère d'être les résultats d'innombrables expériences effectuées par d'autres êtres humains, et qui, par là, ont déjà en eux-mêmes, outre leur caractère de produits naturels, celui d'être l'aboutissant ou la création d'actes volontaires étrangers. Ces actes volontaires, ainsi réalisés en faits stables (faits bruts ou élaborés en lois, et dès lors connus uniquement par signes ou symboles), sont les traces de synthèses volitives passées à l'acte, et par là symptomatiques d'une force :

1° dirigée, appliquée et dépensée;

2° mais dont les faits et les lois, produits de cette force, en demeurent les symboles et en mesurent le potentiel collectif, latent, et pouvant brusquement s'exercer en plus ou moins grande partie.

XIII. — Le symbole social et ses rapports avec la suggestion.

Voilà donc comment il se fait que l'organisme social en général ait un pouvoir constant, non pas tant par la manifestation de sa force effective que par la présence même discrète de ses symboles. On pourrait étudier dans ce sens le symbole et son influence, fort importante dans la suggestion, tellement importante que le symbole n'est ce qu'il est que parce que notre esprit est passible de la suggestion. Et nous faisons effectivement cette étude ci-dessous. Mais il suffit pour le moment de dire que le symbole est le signe qui tire son pouvoir ou son intérêt de ce qu'il évoque une image ou un concept, et qu'il est l'équivalent d'une force existant actuellement, bien que non ressentie; ou mieux que le symbole est le signe d'un potentiel qui pourrait se dépenser actuellement. Dès lors, un sujet, dans sa prise de contact avec l'organisme social, sera évidemment influencé (à des degrés divers) par autant de symboles que cet organisme en comporte; tous ces symboles tireront leur pouvoir de ce que la société est capable de faire sur ce sujet une pression d'autant plus forte qu'elle comprend un plus grand nombre d'individus, et que, d'autre part et surtout, ces symboles auront plus d'extension et de compréhension quant aux éléments psychiques susceptibles de constituer les volitions d'un être. Autrement dit les symboles se suggèrent avec d'autant plus de force que la société comprend un plus grand nombre d'individus et que les principes qui la constituent et la font vivre répondent mieux à la loi de finalité de l'être; c'est-à-dire, en somme :

1° en raison directe du nombre des individus sociaux;

2° en raison directe de la vérité des principes sociaux.

L'être lutte en effet pour s'agréger à la société et en jouant sans cesse avec les symboles. C'est une lutte constante, contre nous-mêmes d'abord, contre les forces extérieures surtout, et nous verrons plus loin que ces deux luttes n'en sont qu'une seule et que tout se passe en nous; comment en serait-il autre-

ment, puisque la lutte contre les forces extérieures ne peut porter que contre des symboles; nous verrons aussi comment on donne une définition de la folie de suggestion en relevant les cas où le symbole est pris pour un objet réellement dynamique et responsable, et détenteur d'une force dont il n'est que le signe.

Peu à peu, nous prenons conscience de ce qu'est la nation, ce peuple au milieu duquel nous vivons, ce que nous sommes par notre formation et notre hérédité, et qu'est ce peuple et son caractère; nous étudions l'ambiance pour nous mieux connaître, nous maîtriser et nous diriger avec le moins de pertes et fracas; les divers rouages de la société, son organisation, ses moyens et surtout sa fin. Oui, sa fin. Où nous mène-t-elle, cette société? Que veut-elle de nous? Dans quelle mesure les principes qui la guident sont-ils justes et en accord avec cette vérité qui est nous-mêmes, tout nous-mêmes, dans notre intégralité, et quelle est la part du sacrifice que nous devons faire, si toutefois nous devons faire un sacrifice (car notre égoïsme a un sens, malgré tout) et sur quels points précis doit porter ce sacrifice. Enfant, on veut jouer un grand rôle dans la vie; cela est d'observation courante, et il n'est certainement pas une âme d'enfant qui n'ait eu, au moins un seul jour, pareil désir. C'est une vertu de l'humanité de naître ainsi avec, dans le cœur, un élan, une confiance, un enthousiasme, qui la mènent à l'assaut de la vie. Vertu précieuse par excellence, que le propre de la société est de conserver et de développer. Ferment divin de la civilisation. élan constructeur d'une plus grande somme de bonheur, altruisme natif, que les principes politiques doivent respecter, couvrir, choyer, susciter et ressusciter.

Voilà, brièvement, ce qui fait le fond des principes moraux de tous les êtres, et ce qui correspond à la loi de finalité dans sa plus haute et plus complète acception. La force du jugement vient donc de ces principes sous-jacents et informulés comme la loi de finalité elle-même; ils donnent en outre au jugement, une fois cette loi exprimée selon un mode précis (et que nous ne qualifions pas ni ne définissons), un véritable

critère. Ce mode, on peut le remarquer en passant, c'est la méthode.

Nous voyons donc que pour qu'un fait psychique suggéré soit capable de modifier la volition en influençant les opérations du jugement, il faut que la méthode naturelle ou acquise et le sens moral de l'être soient intéressés par le fait psychique, et de telle sorte que la loi de finalité se trouve être respectée ou que le jugement l'affirme être telle (à tort ou à raison).

Dès lors, nous pouvons dire que la suggestion se rattache à la connaissance, dont elle est une forme et un moyen; elle oblige à considérer le fond moral (non qualifié ici) d'un être, la loi de finalité, le jugement, les volitions, les actes, le milieu extérieur naturel, et le milieu extérieur organisé, ou société.

XIV. — Les trois sortes de suggestion : spontanée, passive et active.

Nous pouvons reconnaître trois sortes de suggestion :

- 1° la suggestion spontanée;
- 2° la suggestion passive;
- 3° la suggestion active.

La suggestion spontanée est celle qui se produit lorsque l'être voit ses volitions influencées par un fait psychique d'origine sensorielle ou mnémique. La connaissance ordinaire, dans son mécanisme, met beaucoup à contribution la suggestion spontanée.

Dans la suggestion passive, le fait psychique est imposé, mais non connu comme tel de la part de l'être; la thérapeutique, l'éducation, etc., utilisent la suggestion passive dans le meilleur de leur méthode.

La suggestion active est le fait de modifier les volitions d'un être par des faits psychiques imposés à cet être à l'aide de symboles et connus comme tels de cet être; de pareils faits psychiques ont donc cette propriété :

1° d'être liés à des concepts qu'ils évoquent, comme tout fait psychique (ici la représentation d'une force, sa nature, son sens, son potentiel et tout un monde de concepts et d'images associés);

2° d'être imposés à l'esprit par une force extérieure consciente d'elle-même et connue comme telle du sujet;

3° d'être en même temps proprement symbolique de cette force, c'est-à-dire qu'ils évoquent à l'esprit le sens, la nature et surtout l'utilité du symbole : il est un moyen économique employé par la société pour éviter à l'individu des expériences déjà faites, et pour lui faciliter son agrégation (on voit par là la possibilité d'une ingénieuse démonstration de l'utilité éminente de la tradition, qui ne peut se détruire en essence, puisqu'elle est l'expression d'une loi fixe, la loi de finalité de l'être, qui, elle, commandera toujours les mêmes expériences.

XV. — L'expérience de la vie; la tradition et le progrès; autonomie et sociabilité de l'être; le dynamisme des symboles et définition plus complète de la suggestion. Conclusion.

Les êtres humains acquièrent une expérience de la vie sensiblement identique d'un être à l'autre. Cette expérience n'est pas indéterminée quant à sa forme et à son fond. Nous savons, en effet, qu'elle trouve son expression, quant à la forme, dans la loi de finalité de l'être psycho-organique (nous disons psycho-organique pour bien montrer qu'il ne s'agit pas seulement du mécanisme abstrait de l'esprit), et quant à son fond dans la multitude des faits psychiques sensibilisés en vertu de cette loi de finalité, et plus précisément par rapport au jugement qui doit les utiliser en fonction de cette loi. Ce qui fait dire que chacun de nous assimile une somme d'expériences non originales et constituées par les acquêts stabilisés d'une civilisation.

Mais l'être humain, dans cette assimilation d'expériences toutes faites, n'est pas, ainsi que nous l'avons vu, simplement passif, comme on pourrait le supposer puisqu'il s'agit d'une simple assimilation. Son jugement opère avec une

force qui lui vient de son fond moral, dont l'atavisme et l'hérédité constituent d'abord la totalité. Ce fond moral tient aussi à un indéterminé, qui est la nature propre de l'être, ou plutôt qui tient à la nature propre de l'être, que la loi de finalité porte en quelque sorte en puissance, et que notre spontanéité nous pousse à exprimer. (L'on voit ici la possibilité d'une définition originale du progrès : il est à son tour en puissance dans l'indéterminé ou l'inexprimé de la nature de l'être, et, partant, dans la loi de finalité. Cette loi de finalité concilie donc la tradition et le progrès.)

D'autre part, l'être est essentiellement autonome, et cette autonomie n'est pas une fin en soi, car si elle donne à l'être son indépendance et sa force, l'être, en vertu de sa loi de finalité, s'aggrave au milieu extérieur et devient l'élément d'un certain organisme social.

L'être humain est donc, par sa nature même, à la fois autonome et sociable. Nous disons autonome et non individualiste, car l'individualisme est une forme sociale (si j'ose dire) et nous ne parlons que d'un certain organisme social.

Autonomie et sociabilité, tels sont, pour cette étude de la suggestion, les deux caractères de l'être — plus précisément pour l'étude de la suggestion passive et active.

Nous avons vu qu'une société a des symboles représentatifs d'une certaine puissance, ou potentiel, capable de se manifester si l'état de choses résultant du consensus collectif se trouve atteint par les volitions suivies d'actes d'un sujet. Nous rappellerons aussi que pareilles volitions et actes trouvent leur explication dans le fait que l'être humain, en vertu de sa loi de finalité, est en lutte constante avec le milieu extérieur au sein duquel il cherche à s'aggraver dans les meilleures conditions d'existence possibles. Cette agrégation s'effectuera par le travail continu du jugement d'un être sur les divers symboles; et nous savons maintenant pourquoi un symbole aura une influence sur les volitions d'un simple sujet, puisqu'il est révélateur d'une force dont le sujet devra prendre conscience pour adhérer réellement à l'organisme social. Les symboles vont donc jouer un rôle très considé-

nable dans l'éducation sociale d'un être et leur action se manifeste ou peut se manifester sous deux formes, qui sont celles de la suggestion passive et active. La suggestion spontanée les met également, mais beaucoup moins, à contribution, à notre avis du moins, car c'est ici une question d'appréciation.

Dans la suggestion passive, les symboles n'ont pas d'autre mode d'action, quant à leur interprétation par un être humain, que celle de l'observation pure et simple des phénomènes naturels. Symboles sociaux et phénomènes naturels sont jugés pour la plus grande utilité de l'être psycho-organique. Mais alors que les phénomènes naturels sont passifs, c'est-à-dire alors que la force qu'ils manifestent obéit à une pure loi, les symboles sociaux sont de nature active et vitale, c'est-à-dire qu'ils sont le signe d'une force obéissant à une loi psycho-physiologique : la loi de finalité de l'être considéré dans la collectivité. Et c'est ce dynamisme des symboles qui fait toute la force de la suggestion et qui est le ressort de son mécanisme.

Donc dans la suggestion passive, les symboles opèrent par leur seule présence : le sujet les connaît comme présents non fortuitement, mais comme humainement naturels.

Dans la suggestion active, le sujet connaît les symboles comme imposés, et c'est ce caractère imposé qui fait tout l'intérêt de la suggestion active. Imposés par qui ? Par la société. Elle est une collectivité que l'on peut considérer comme un seul être, en lutte avec le milieu extérieur, et il se produit en elle, et par ses symboles, exactement les mêmes actions et réactions dont l'individu est le lieu.

Dès lors, il nous est facile de ramener, afin de généraliser, l'organisme social à un individu, et de remarquer que la suggestion peut avoir cette définition : elle consiste en un jeu de forces qui, par les symboles, se produit entre deux êtres, quant à la subordination de l'un de ces deux êtres à l'autre, par la détermination du consensus, et en vue de l'exécution d'un acte précis ayant un sens d'agrégation.

CHAPITRE II

LA SUGGESTION A POUR CHAMP PROPRE L'ETAT CONTEMPLATIF DE L'ETRE LIE INTIMEMENT A L'ETAT DE BESOIN ET, SECONDAIREMENT ET DE CE FAIT, A L'ETAT DE SECURITE ET D'INQUIETUDE. SUGGESTION ET SEXUALITE

L'élément contemplatif joue dans notre vie le plus grand rôle. Voilà une assertion qui va surprendre, de prime abord. Cependant, après une étude attentive et métaphysique de notre esprit, c'est la conclusion à laquelle on est forcé d'aboutir. Tout en nous, qu'il s'agisse de la structure intime et délicate de notre raison ou de la plus vulgaire et commune jouissance, tout est en rapport immédiat avec cet élément contemplatif.

Puisque cet élément semble avoir une telle importance ou qu'on l'assure être tel, il va sans dire que la première des conditions, avant même de justifier cette affirmation, est de le définir; en second lieu d'examiner s'il a une telle importance.

I. — Etude de l'élément contemplatif; la difficulté de le définir; comment il dépend des faits psychiques suggérés.

Que nous analysions nos sensations; que nous nous rendions compte comment notre esprit les élabore pour en faire des idées; comment, en généralisant, il fait de ces idées des concepts de plus en plus abstraits, d'une part; que, d'autre part, nous analysions notre raison; que nous poursuivions l'étude des formes *a priori* de la sensibilité et de l'entende-

ment; que nous étudions la manière dont nous formons nos jugements et dont notre être se développe selon la loi de finalité; que nous analysions la méthode cartésienne; lorsque nous auront fait ou refait tout cela, nous connaîtrons pas mal de choses de notre esprit; pourra-t-on dire que l'on sache un mot de cet élément qualitatif (dont Taine a si bien démontré, s'il n'est pas le premier qui ait fait cette démonstration, la totale incompatibilité avec l'élément mécanique de la sensation)?

Une incompatibilité du même genre est encore patente en ce qui concerne la structure propre de notre esprit, cette structure étant une forme, et le contenu propre de notre esprit, c'est-à-dire les concepts aussi abstraits qu'on les voudra. Car s'ils ont un élément formel sur lequel porte le jugement, ils ont en même temps un élément qualitatif, aussi évident et permanent dans chacun que l'élément émotif sous-jacent, dont nous avons déjà parlé.

De sorte que, aussi loin qu'on pousse l'analyse et la recherche, on trouve toujours dans notre esprit un élément qui n'est pas formel, qui n'est pas structural ni statique, qui n'est pas dynamique ni émotionnel, qui n'est pas l'intuition sensible ni la cause mécanique de la sensation : il accompagne tout cela ou s'y surajoute, en une véritable synthèse, mais rien de tout cela ne peut servir pour le définir.

Cet élément qualitatif est cependant ce qu'il y a d'essentiel en nous; sans lui, notre être ne serait pas du tout ce qu'il est, parce que la fonction essentielle de notre esprit est de satisfaire les besoins de notre être, du plus noble au plus vulgaire (ces qualifications de noble et de vulgaire étant données par le sens commun), du plus riche au plus fruste de forme et que, précisément, la jouissance ne se conçoit pas séparée de cet élément qualitatif; par simple abstraction, comme d'un objet j'abstrais son étendue, sa forme, sa couleur, je peux concevoir la jouissance sans cet élément qualitatif. Mais la jouissance, quelle qu'elle soit, et telle que nous l'éprouvons, comporte constamment cet élément qualitatif.

Cet élément qualitatif est donc essentiellement subjectif. Bien que les objets qui constituent le monde extérieur soient l'occasion de sa manifestation (par exemple quand je contemple un beau coucher de soleil), cet élément qualitatif demeure un apanage de notre être. C'est ce qu'un philosophe théologien du moyen âge, saint Thomas d'Aquin, exprime en ces termes : *fundamentaliter in re; formaliter in sensu*, ce qui est une note de psychologie excellente. Les objets sont cependant plus que l'occasion de cet état contemplatif : cet état se ramène, en somme, à l'harmonie sous ses multiples formes; il est aussi indéfinissable que l'harmonie elle-même, mais cependant nous devons tenir le plus grand compte du rapport constant qui existe entre la disposition et la constitution intime de certains phénomènes et l'impression d'harmonie que nous ressentons à leur perception. Nous ne dirons pas qu'il y a harmonie extérieure, mais ordre dans les phénomènes, cet ordre variable au possible, engendrant toujours à quelque degré, lorsqu'il est l'objet de notre perception, une impression correspondante d'harmonie. Le lecteur ne se fera pas faute de remarquer, bien sûr, comment nous rejoignons ici Leibnitz et son harmonie préétablie. Ce qui est pour nous le meilleur des encouragements.

D'après la formule de saint Thomas, on croirait que les objets ne sont que le fondement ou l'occasion de l'élément qualitatif et que l'intuition sensible en est la vraie forme. Cela est strictement exact dans certaines conditions de l'être, et mieux encore dans un certain sens : dans les conditions générales de l'être, en tant qu'être s'opposant au milieu extérieur, et dans un sens très général, celui de la loi de finalité de l'être. Mais ce second point, relatif à la loi de finalité, est de beaucoup le plus important, car c'est elle qui explique, non pas la création de l'élément qualitatif, qui se trouve créé en même temps que notre être, mais les variations de cet élément, ce qui importe ici et fait tout l'intérêt de l'étude de la suggestion. A tel point que l'on pourrait définir cette étude : Etude des variations de l'état contemplatif de l'être sous l'influence des faits psychiques suggérés.

De sorte que, si l'élément qualitatif ou l'état contemplatif est en rapport immédiat avec l'intuition sensible, on pourrait même dire que, s'il est l'intuition sensible elle-même ou la face psychique de la sensation (quelle que soit son élaboration, à l'état pur ou à l'état d'idée ou de concept), il dépend cependant d'autre chose, avec une constance et une force que l'on peut observer à chaque instant et à propos du plus menu fait.

II. — Les faits psychiques acquièrent ici un autre intérêt.

Examen plus approfondi de la sensibilisation des faits psychiques. Cette sensibilisation est très subtile mais non inconsciente.

Nous avons vu que les faits psychiques avaient la propriété d'être sensibilisés vis-à-vis de l'être, et particulièrement du jugement, et en vertu de la loi de finalité, en tant qu'indices du milieu extérieur. Or, ces faits psychiques vont acquérir ici un autre intérêt. D'abord, en quoi consiste le fait d'être sensibilisés vis-à-vis de la loi de finalité et qu'est proprement cette sensibilisation?

Les faits psychiques sont sensibilisés non pas avec une rigueur analogue à celle, par exemple, de la sensibilisation de la plaque photographique; il ne s'agit pas du tout d'un mécanisme ayant, même de loin, un rapport de nature avec un phénomène physico-chimique. Mais cette sensibilisation est cependant plus qu'une image. Elle est très subtile, et des faits psychiques peuvent nous influencer sans que nous en ayons une claire conscience. Il ne s'agit pas de dire non plus que cette sensibilisation est inconsciente; nous avons vu qu'une activité inconsciente de l'esprit ne pouvait pas se concevoir; le terme d'inconscient doit se réserver à ce qui n'a pas de conscience, en effet, ou à ce que nous croyons du moins être tel, comme une pierre, une plante, à la rigueur un animal. Mais l'inconscient, en nous, n'existe pas. Examinons brièvement un cas, pour bien montrer qu'il en est ainsi. Dire de quelqu'un qu'il fait un acte inconscient — par exem-

ple un déséquilibré qui tire une balle de revolver sur un passant fait un acte inconscient — c'est dire qu'il fait un acte dont nous ne connaissons pas directement et immédiatement la signification et la cause mentale ou que nous n'avons pas connaissance, même de loin, du vrai motif. Le déséquilibré pourra même ne pas pouvoir dire la raison de son acte, il ne s'en souviendra plus ou donnera l'impression d'avoir agi sans motif. Mais tout acte est l'aboutissant d'une synthèse volitive, et on ne conçoit pas un acte qui ne soit pas précédé mentalement d'une telle synthèse. De même on ne conçoit pas une synthèse volitive qui ne tende à l'acte, aussi fruste soit-il, ou aussi faible la tendance à l'acte : cela, nous l'avons vu, tient à la loi de finalité de l'être. Cette loi postule, en effet, que l'esprit est une activité qui, par le jugement, permet le développement de l'être dans le milieu extérieur; ce jugement utilise les représentations disciplinaires (esthétiques, morales, religieuses, etc.) destinées à reconnaître dans les objets du besoin les attributs nécessaires pour que ces objets soient affirmés objets spécifiques du besoin par le jugement. C'est donc pour cela que toute synthèse volitive tend à l'acte. Un acte inconscient ne peut donc se concevoir, tout acte étant l'aboutissant d'une synthèse volitive constituée comme à l'ordinaire; mais ce qui lui donne son caractère particulier d'acte insolite, c'est qu'il se trouve aller à l'encontre de la loi de finalité; car l'acte, quel qu'il soit, d'un déséquilibré à ce caractère d'aller, en effet, à l'encontre de la loi de finalité de l'être, et d'une façon extrêmement accusée; l'être est dit déséquilibré pour avoir accompli un tel acte : son jugement affirme et nie sans que les attributs soient clairement reconnus dans les objets supposés spécifiques du besoin, et cette déficience dans la reconnaissance des attributs vient d'une déficience parallèle dans les représentations disciplinaires. La synthèse volitive d'un acte de déséquilibré ne diffère en rien dans sa constitution de celle que nous appelons plus loin la synthèse volitive avortée ou scrupulaire; elle est simplement une telle synthèse voli-

tive passée à l'acte. L'acte d'un déséquilibré n'est donc pas inconscient; il est un acte d'accomplissement physique normal, mais commandé par un jugement erroné, c'est-à-dire par un jugement comportant une affirmation ou une négation relativement à l'adéquation d'un objet spécifique de besoin, alors que cet objet n'a pas en réalité les attributs requis pour être tel. Mais quelle est donc la cause de l'impossibilité où se trouve le sujet de se rappeler son acte de folie? Cela est du ressort de la psychiatrie, et cette étude de la suggestion nous servira à l'expliquer en temps opportun.

Donc, la sensibilisation des faits psychiques en tant qu'indices du milieu extérieur ne peut être inconsciente, mais très subtile et délicate. Elle tient aux formes *a priori* du besoin, absolument analogues aux formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Cette sensibilisation se fait en vertu du pouvoir de notre être de se projeter au dehors. Les intuitions sensibles sont les compromis entre le monde extérieur et l'organisation psycho-physiologique de notre être, en même temps que le lieu, j'oserai dire, de la sensibilisation. Une fois qu'un fait psychique a été « classé » par rapport à un de nos besoins, il est sensibilisé par là; on voit donc que la sensibilisation se ramène à un jugement, mais à un jugement surajouté, n'ayant pas trait à la connaissance proprement dite de l'objet ou à sa connaissance neutre quant au besoin. Ce jugement, au contraire, est en rapport immédiat avec la loi de finalité et les seuls éléments de l'objet qui peuvent entrer en ligne de compte comme attributs constitutifs des formes de la satisfaction. C'est sur ce groupe d'éléments ou attributs que va se fixer un autre élément, l'élément mnémique; ainsi se constituera, petit à petit, notre monde intérieur. Nous voyons, par la même occasion, que le monde intérieur et le monde extérieur ne sont pas seulement deux métaphores, mais deux réalités. Le monde intérieur est évidemment beaucoup moins étendu que le monde extérieur; il n'en est que la représentation partielle; il est la somme d'expériences ou des faits psychiques, sensibilisés

relativement aux besoins de notre être, que la loi de finalité nous a poussés à accomplir ou à percevoir, selon notre spontanéité et sous son égide disciplinaire.

III. — Les rapports de l'état contemplatif avec : 1° la spontanéité de l'être ; 2° le développement du monde intérieur et l'évolution de l'être dans le monde extérieur.

Mais cette acquisition d'expériences ne s'est pas faite sans synthèses volitives avortées, sans échecs, sans erreurs de jugement. Toutes les fois que l'être subit un échec dans l'aboutissement de ses synthèses volitives, l'élément qualitatif de l'être, ou état contemplatif, s'en trouve modifié (il en est d'ailleurs de même lorsque la satisfaction se produit avec succès). Cet élément qualitatif est en effet en rapport :

- 1° Avec la spontanéité de l'être ;
- 2° Avec le développement du monde intérieur ;
- 3° Avec l'évolution de l'être dans le monde extérieur ;
- 4° Avec la forme de son agrégation au milieu social.

Je dis qu'il est en rapport avec ces quatre conditions ; en effet :

1° Avec la spontanéité de l'être. Cette spontanéité ou énergie formalisée de l'être dépend de l'intégrité de l'esprit et de l'intégrité de l'organisme. Par un esprit intègre j'entends (non au sens du droit mais de la logique) celui qui, aussi peu cultivé qu'on le suppose, est cependant tel que ses éléments favorisent nativement le libre jeu de la loi de finalité. Un organisme intègre est celui dont tous les organes sont normaux, cette normalité dépendant d'un état d'équilibre, le plus fréquemment observé, mais aussi ayant une valeur propre, indépendamment des formes accessoires d'évolution. L'élément contemplatif est en rapport avec l'intégrité de l'organisme et avec celle de l'esprit. C'est une question très importante, qui se retrouve dans l'étude des névroses et des psychoses et que l'étude de la suggestion permet d'élucider

avec plus de facilité. Cet élément qualitatif tient en effet à ceci : à la face psychique de la sensation (couleur, odeur, saveur, son, tact, etc., sans oublier les modalités du tact : algésie, thermesthésie, ni les sensations groupées sous le terme de cénesthésie), à un élément proprement contemplatif dérivant lui-même de cet élément qualitatif de la sensation, que les concepts les plus abstraits conservent inhérent à eux-mêmes, ainsi que leur élément émotionnel sous-jacent. C'est dire que tous les faits psychiques sont tels *a fortiori*, puisque leur degré d'abstraction peut être très variable. De sorte que l'élément contemplatif se trouve rattaché aux éléments mnémiques et que s'il y a une mémoire des éléments psychiques purs ou abstraits il y en a également une, qualitative inhérente par synthèse à celle-là, ainsi qu'à la mémoire émotionnelle. On voit donc qu'un fait psychique mnémique (c'est-à-dire n'appartenant pas à une sensation actuelle) est une synthèse d'au moins trois éléments (nous verrons que le nombre de ces éléments est plus élevé) :

- a) Un élément formel, susceptible d'abstraction;
- b) Un élément qualitatif;
- c) Un élément émotionnel (1).

Cet état contemplatif résulte, ou du moins est en rapport avec la satiété de l'être. Un être dans le besoin est très peu contemplatif : son esprit travaille dans le sens de la loi de finalité, forme des synthèses volitives, affirme et nie, enfin agit dans le sens du besoin à satisfaire; l'activité de l'esprit se porte alors sur l'élément formel de la synthèse tripartite, car cet élément formel est le plus intéressant à connaître et à appréhender actuellement, à cause de sa qualité d'indice du milieu extérieur : c'est lui, en effet, qui, par la constitution de la synthèse volitive, donne à la spontanéité son

(1) Nous pourrions, sans exagération aucune, parler de la cellule psychique. Mais de même que le microscope pour la cellule anatomique, l'introspection attentive nous permettra de découvrir d'autres caractères de la cellule psychique.

mode d'expansion; c'est sur lui encore que vont porter l'abstraction et l'élaboration de la sensation en concept; enfin c'est lui qui va permettre, même s'il est élément mnémique, la satisfaction du besoin de l'être, en entrant dans la constitution d'une synthèse volitive relative à tel acte et adéquate à tel objet spécifique de satisfaction. Ce n'est que lorsque le besoin aura été satisfait ou que les représentations disciplinaires auront, sans satisfaction de tel besoin précis, rétabli la satiété (car notre loi de finalité est telle que la satiété peut très bien s'obtenir sans la satisfaction de tous les besoins dont notre être est passible; d'ailleurs, le lecteur comprendra aisément que la plus parfaite des civilisations ne donnera jamais satisfaction, chez un même individu, à l'ensemble complet de ses besoins : il est donc remarquable que nous puissions vivre en ne donnant satisfaction qu'à un groupe choisi et déterminé de nos besoins; cela constitue l'intérêt négatif de notre loi de finalité); c'est donc, pour reprendre notre phrase, à ce moment-là que l'état contemplatif sera le plus considérable. Il est, on le conçoit, en rapport avec la forme de la satisfaction, c'est-à-dire avec le développement actuel des conditions disciplinaires et surtout avec l'adéquation de ces conditions disciplinaires à la loi de finalité de notre être. De sorte que, si nous parlions des fondements logiques de la vraie morale, nous énoncerions avec peut-être plus de raison que jamais une grande vérité, car ici la morale a ses racines mêmes dans la logique pure.

En outre, de même que nous avons parlé de la synthèse volitive par rapport à l'élément formel des faits psychiques, de même nous pouvons parler de la synthèse qualitative ou contemplative par rapport à l'élément qualitatif du fait psychique et de la synthèse émotionnelle par rapport à l'élément émotif du fait psychique. Toutefois, on conçoit clairement qu'une synthèse volitive contemplative ou émotionnelle demeure toujours tripartite, et cependant une, et qu'elle est l'essence même de la forme de notre spontanéité, c'est-à-dire l'essence des conditions disciplinaires ou ce que

notre loi de finalité nous offre de plus compréhensible, de plus maniable, de plus analysable.

2° Notre état contemplatif est en rapport avec le développement du monde intérieur. Plus l'esprit est cultivé, plus la somme d'expériences qu'il a faites est considérable plus la sécurité de l'être est grande. On peut très bien concevoir un esprit cultivé en possession d'expériences nombreuses et erronées, et partant sans valeur. Il n'y a vraiment sécurité réfléchie que si la connaissance est de bonne qualité, bien qu'il y ait quelques exceptions, comme chez les outrecuidants et les hableurs, dont la phraséologie vaine développe une certaine euphorie. L'étendue de la connaissance sans son exactitude foncière n'est donc pas une condition *sine qua non* de l'état contemplatif. Mais plus la somme d'expériences justes et heureuses sera considérable, plus la sécurité de l'être sera grande, plus l'élément contemplatif en dépendra en nature et en intensité; il en sera de même de l'élément émotionnel et de l'élément volitif, ou formel, ou conceptuel; car, selon l'état momentané de l'être, c'est l'élément global d'ordre volitif, qualitatif ou émotionnel qui devient comme le pôle essentiel de la synthèse; nous voyons donc que l'être est non seulement doué d'activité logique, mais qu'il est aussi une qualité et une émotion, le tout uni, et c'est le point original, en une synthèse globale volitive, contemplative et émotionnelle.

Le monde intérieur est donc en grand rapport avec l'état contemplatif.

3° L'évolution de l'être dans le monde extérieur. Cette évolution dépend de la connaissance, de l'intégrité de l'esprit, de celle de l'organisme. On peut donc ramener ce troisième point aux deux précédents.

La quatrième condition fait l'objet du paragraphe suivant.

IV. — Les rapports de l'état contemplatif avec la forme de l'agrégation de l'être au milieu social.

Cette agrégation est un fait d'une grande importance que nous retrouverons dans l'étude des névroses et des psychoses. Mais les rapports de cette agrégation et de l'élément qualitatif peuvent très bien s'étudier encore ici, à l'aide de tout ce qui précède.

Si nous envisageons ces rapports, nous constatons que l'agrégation une fois faite, c'est-à-dire l'individu ayant trouvé les objets de satisfaction dans une société telle que la loi de finalité de l'être n'y rencontre aucune dérogation, essentielle du moins (car on conçoit que la loi de finalité ayant, comme nous l'avons vu, un inexprimé ou un indéterminé fondement, ou mieux justification du progrès, comme l'état actuel de la civilisation est le fondement de la tradition, — une société, aussi parfaite qu'on la suppose, ne sera jamais adéquate à l'expression totale de la loi de finalité, mais elle doit nécessairement tendre à cette adéquation —) l'agrégation une fois faite, donc, l'élément qualitatif global, ou état contemplatif, ou synthèse contemplative, atteindra son acuité maxima; c'est-à-dire que l'être, bien que pourvoyant toujours, par son activité intellectuelle et organique, à la satisfaction de ses besoins, est cependant en état de sécurité. Cette sécurité est toujours relative, car elle est en rapport avec la loi de finalité, plus exactement avec son expression actuelle, expression qui n'est jamais adéquate ou parfaite; on voit là la possibilité d'une démonstration et d'une explication de l'inquiétude humaine dont certains penseurs ont déjà parlé; cette inquiétude humaine provient de l'incomplétude naturelle de la société, dérivant elle-même de la part d'inexprimé de notre loi de finalité, c'est-à-dire de la possibilité d'une meilleure et d'une plus ample satisfaction de nos besoins, avec le minimum de déperdition de l'énergie de l'être, c'est-à-dire encore avec le maximum de garantie quant au maintien de la spontanéité (spontanéité en relation étroite,

comme nous l'avons vu, avec l'intégrité de l'esprit et celle de l'organisme). La loi de finalité postulerait donc inévitablement l'inassouvissement de l'être, ou du moins son agrégation possible à une société supposée parfaite et légitime dans toute la force du terme.

Donc, l'agrégation une fois faite, les objets du besoin sont toujours à rechercher, mais l'être sait dans quelles limites précises il doit les rechercher, limites qui sont celles mêmes de la forme ou du cadre social. L'élément contemplatif global, une fois cette agrégation faite (elle devient effective, évidemment, après la satisfaction heureuse et complète des besoins de l'être, je devrais dire aussi heureuse et complète que possible), cet élément contemplatif global, ou paysage mental, devient particulièrement intense et agréable et ne se trouvera plus modifié, et dans une moindre mesure, que par les besoins incessants à satisfaire. Mais ces satisfactions incessantes à trouver seront facilitées par l'agrégation déjà accomplie. Enfin, une agrégation à tel état social n'empêche pas une agrégation à tel autre état social. Il s'agit, en effet, dans ce dernier cas, pour l'être, de construire une synthèse volitive secondaire et adéquate à cet autre état social, et compréhensive en tout point de la première synthèse volitive, factrice de l'agrégation primitive. Dans la thérapeutique des névroses et des psychoses, ces points sont de la plus haute importance.

Nous voyons donc que quatre conditions sont nécessaires au maintien de cet élément qualitatif, qui joue dans notre vie un si grand rôle. Tous, tant que nous sommes, du plus humble au plus cultivé, du plus pauvre au plus riche, du plus sain au plus malade, nous cherchons à garantir le plus possible un pareil état.

Cet élément contemplatif est en rapport, nous l'avons vu, avec la loi de finalité de l'être et avec l'agrégation au milieu social. Nous pouvons même ne considérer que ces deux termes, qui résument et limitent toute l'activité de l'être, en ajoutant que l'être ne s'agrège pas uniquement pour s'agréger

et pour sa sécurité propre, mais aussi, et cette agrégation et cette sécurité même n'ont pas un autre sens, pour avoir un état contemplatif le meilleur possible, état contemplatif inhérent à la satisfaction des besoins, à la jouissance des objets. Nous disons le meilleur possible, car vouloir établir des degrés dans cet état contemplatif cela ne se peut concevoir comme non suivi d'un échec inévitable.

Un état contemplatif est meilleur qu'un autre, c'est tout ce que l'on peut dire, et seule l'expérience subjective peut établir des degrés. Mais nous ne savons quel est l'état le plus faible ou le plus mauvais : on peut toujours supposer un état contemplatif plus faible ou plus mauvais que celui dont on jouit actuellement, et la mort seule est sans doute le terme naturel et inférieur de cette échelle d'intensité. Nous ne savons pas non plus quel est l'état contemplatif le plus intense ou le meilleur, car on peut en supposer un meilleur que le meilleur que nous ayons connu, et la plénitude de l'amour et de la gloire, par exemple, peut nous donner une idée d'un pareil état contemplatif.

V. — La suggestion doit, en dernière analyse, toute son importance à une modification de l'état contemplatif, qui est cependant intègre, et ce n'est que par une illusion naturelle à notre esprit que la suggestion a prise sur lui.

Le premier signe de l'influence exercée par un fait suggéré est une modification de l'état contemplatif. Pour indiquer dans quel sens se fait cette modification, nous parlerons, de modifications agréables et de modifications désagréables. La suggestion doit, en dernière analyse, toute son importance à cela : une modification du paysage de l'âme. Nous avons vu que le fait suggéré avait, dès qu'il est devenu un fait psychique, le caractère d'être une synthèse de trois éléments que l'on peut abstraire : un caractère formel, sur lequel porte le jugement, un caractère qualitatif et un caractère émotionnel. Cette trilogie se rencontre dans tous les faits psychiques.

aussi loin que l'on pousse leur abstraction. Le concept le plus abstrait, fût-il un concept mathématique, n'est pas dépourvu de cet élément qualitatif et de cet élément émotionnel. Henri Poincaré a parlé même d'une certaine poésie inhérente aux mathématiques.

Mais il nous faut maintenant réfléchir à cet élément qualitatif. Nous croyons que le fait psychique est un indice du milieu extérieur. Qu'est-ce à dire? Cela veut dire que le fait psychique nous renseigne, à quelque degré que ce soit, sur le monde extérieur, qu'il est un signe de ce monde extérieur, mais un signe nous intéressant tout particulièrement dans notre loi de finalité. Il en est ainsi de tous les faits psychiques sans exception, même des plus abstraits. La fin de la connaissance, c'est la libération de l'être vis-à-vis du monde, un moyen acquis par cet être à des degrés divers pour se diriger dans le monde, pour subvenir à ses besoins. La connaissance la plus désintéressée conserve ce caractère. La lecture d'un roman, par exemple, est une prise de possession d'une foule de faits psychiques intéressant notre finalité dans un sens particulièrement dramatique, bien qu'imaginaire de toutes pièces. Nous nous laissons suggérer selon le mode de la suggestion active, c'est-à-dire avec conscience (ou connaissance claire de notre part), que l'auteur agit sur notre esprit avec l'intention de nous susciter telles émotions et de modifier dans tel sens notre état contemplatif. Ce qu'un roman se trouve être, *a fortiori* tout le reste l'est, car on ne saurait pas rencontrer de connaissance plus désintéressée que la connaissance romanesque ou poétique : elle n'a trait qu'indirectement à la réalité, bien que le lecteur puisse, par conséquence logique, faire son profit d'une telle connaissance.

De sorte que tous les faits psychiques influencent notre être dans son état contemplatif, en vertu de leur caractère d'indices. Aussi on est en droit de se demander si l'élément qualitatif des faits psychiques ne tiendrait pas réellement au fait psychique lui-même, c'est-à-dire pris comme image (plus

ou moins abstraite) d'objet de besoin. En effet, ce fait intéressant notre loi de finalité a des rapports par là avec ce que nous avons appelé la sécurité et l'inquiétude de l'être. Or, on peut remarquer que la modification de l'état contemplatif varie avec l'activité du jugement et que plus cette activité est grande moins l'être est contemplatif, et *vice versa*. Mais cette activité du jugement est fonction de la loi de finalité, c'est-à-dire, secondairement, de l'état de sécurité et d'inquiétude que l'être cherche à modifier dans le meilleur sens. Les faits psychiques modifient donc l'état contemplatif, non pas en vertu d'un élément contemplatif qu'ils porteraient inhérent à eux-mêmes, mais en vertu de leur qualité d'indices modifiant dans tel et tel sens l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être, et partant son état contemplatif, qui en est la résultante immédiate.

On voit donc que l'élément psychique perd ici son caractère qualitatif. Cependant, une objection survient. La couleur, l'odeur, le son, la saveur, le tact sont bien les modes, pour ainsi dire substantiels, de l'état contemplatif; ils en sont les modes, mais les modes partiels; c'est-à-dire que l'harmonie des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs est bien dérivée des impressions correspondantes que nous nommons ainsi, mais ces impressions ne suffisent pas à faire à elles seules notre état contemplatif.

Une des conditions primordiales de l'état contemplatif c'est l'état de sécurité et, inversement proportionnel, l'état d'inquiétude; sécurité et inquiétude coexistant sans cesse dans notre être et étant le stimulant vif et capital de toute l'activité de l'esprit; cette sécurité et cette inquiétude ont, en effet, des rapports immédiats avec la loi de finalité de l'être, et c'est même cette dernière loi qui commande, dans la mesure où elle demeure incomplétée ou informulée, dans les faits sociaux, l'état permanent de sécurité et d'inquiétude.

A la couleur, au son, à l'odeur, au tact, au goût, il faut ajouter les impressions cénesthésiques, qui se rattachent plus ou moins directement au tact, mais qui sont cependant

d'un caractère particulier qui suffit à les différencier. Elles ont une influence extraordinaire sur l'état contemplatif, et de même que les impressions de couleur, d'odeur, de saveur, de tact, elles sont secondaires comme conditions de cet état contemplatif. Mais elles lui donnent son amplitude et le modifient absolument de la même façon que les faits psychiques le font en vertu de leur sensibilisation. On conçoit en outre un être recevant des impressions cénesthésiques les meilleures possibles et provenant du fonctionnement quasi parfait de l'organisme, doué en outre d'une acuité sensorielle normale en tout point et pour les cinq sens, et cependant à état contemplatif médiocre. C'est que cet état dépend, comme nous l'avons vu, d'autres conditions, toujours secondairement, telle par exemple la culture du sujet, etc.; cela provient aussi de ce que la sécurité de l'être est extrêmement variable d'un individu à un autre; certains, après de brèves expériences acquises par la pure pratique de la vie, se trouvent avoir fait le tour de tous les problèmes essentiels qu'elle nous pose et les ont, en gros, résolus, ce qui leur permet la jouissance de la vie sans de grandes difficultés; d'autres, outrepassant ces expériences en raison de causes diverses, dont les principales tiennent à l'inadaptation au milieu social (nous n'entrons pas dans les détails), poursuivent les expériences, de gré ou de force, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé une assiette suffisante; d'autres, enfin, ne s'arrêtent pas à ce stade et, remarquant que l'inadaptation sociale est, à quelque degré, le sort commun, et pour les raisons que nous avons fait connaître de l'incomplétude nécessaire de la société, poursuivent plus loin encore les expériences, jusque dans les régions originales de l'être, et deviennent proprement créateurs. La création peut donc avoir au moins cette cause : l'inadaptation de l'être au milieu social; elle peut être un effort de cet être en vue d'une adaptation supérieure, ce dont on peut fort bien tenir compte dans l'éducation. Cette adaptation ou agrégation supérieure entraînera avec elle une expérience nouvelle, fruit d'une synthèse volitive supérieure

et originale et comprenant dans son ensemble les synthèses volitives particulières constituant l'acquêt de la civilisation. Les conditions disciplinaires auront nécessairement reçu un développement supérieur, puisqu'elles sont les formes de la spontanéité de l'être, les moyens de contention selon lesquels la loi de finalité doit trouver son expression; mais ce développement de la synthèse volitive peut se comparer à une mainmise sur le monde extérieur, sorte d'appréhension se produisant de telle sorte que l'être se trouve exhaussé. C'est cette exhaustion de l'être qui correspond à l'état contemplatif le meilleur, tenu comme fin dernière de l'activité spirituelle. Les besoins de l'être sont peu de chose à être satisfaits frustement; l'essentiel c'est l'accompagnement qualitatif de la satisfaction, celui qui donnera à l'être, après sa satisfaction, la certitude la meilleure de sa libération vis-à-vis du monde extérieur et de son agrégation certaine cependant à un corps social.

Il y a ainsi une interaction de ces diverses causes :

1° L'état de sécurité et d'inquiétude, dérivant de la somme d'expériences effectuées par l'être;

2° La forme du milieu social, quant à sa valeur au point de vue de la loi de finalité de l'être;

3° La cénesthésie de l'être, conditionnée par l'intégrité de l'organisme et celle de l'esprit — l'organisme traumatisé ou infecté sous la forme aiguë ou chronique et les états du vague et du sympathique influençant cette cénesthésie;

4° L'aspect général de l'être, aspect caractérisé par la combinaison de tout ce qui concourt à le constituer dans son ensemble psycho-organique. C'est ce que parfois on a appelé la constitution de l'individu. Cette constitution n'est pas un état propre, isolé, mais un mode variable au possible d'un être à l'autre et demeurant néanmoins, dans sa nature et sa forme générale, absolument identique et prototypique. C'est cette constitution qui commande en partie le degré d'aptitude dont l'être fait preuve pour s'adapter au milieu social.

Ces causes jouent dans la formation de l'état contemplatif

et dans sa stabilité. Mais il domine en essence toutes ces causes, car aucune d'elles n'est suffisante pour l'expliquer, et c'est ce qui permet de dire que, bien que toutes ces causes soient en somme autant de conditions de l'état contemplatif, ces conditions se rapportent plus à la contention, à la stabilité et au développement qu'à la genèse même de cet état. L'état contemplatif ne dépend donc pas essentiellement des éléments psychiques en tant qu'indices du milieu extérieur, ni des sensations reçues par les cinq sens, et dans leur élément propre (couleur, odeur, saveur, son, tact), ni des impressions cénesthésiques, ni de l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être. Tout cela l'influence, tout cela est qualitatif par contre-coup, mais les variations de l'un ou l'autre de ces éléments, bien que l'influençant d'une manière indéniable et selon une amplitude fort variable, peuvent très bien le laisser intègre et immuable. Kant parlait déjà de l'autonomie de la raison : nous pouvons donc parler de l'autonomie de l'état contemplatif.

Il est enfin à remarquer que notre esprit donne — par une illusion naturelle — aux faits psychiques un caractère qualitatif qu'ils n'ont pas en eux-mêmes; nous le leur prêtons en transposant sur eux la variation concomitante de l'état contemplatif, variation qui provient du rapport de ce fait psychique avec la loi de finalité de l'être.

Nous pouvons donc conclure ceci :

1° La suggestion modifie l'état contemplatif du sujet, en vertu : a) du caractère d'indice du milieu extérieur que possède le fait suggéré; b) en vertu, par là, de la loi de finalité de l'être; c) de son état de sécurité et d'inquiétude; d) de l'impression sensorielle; e) des impressions cénesthésiques;

2° Mais l'état contemplatif en lui-même est intègre, et ce n'est que par une illusion naturelle à notre esprit — illusion à laquelle nous succombons dans les cas avérés de suggestion — que la suggestion a prise sur lui.

VI. — La contingence de la suggestion; l'ambivalence dans les opérations du jugement; l'illusion du dynamisme des symboles.

On peut donc parler de la contingence de la suggestion. Cette contingence, bien que n'étant jamais absolue, nous permet de remarquer que la liberté de l'être se ramène, en somme, à l'intégrité psycho-organique et à la propriété qu'il a d'être passible de la suggestion. Cette suggestion devant tout son pouvoir à une illusion de notre esprit, nous étudierons plus loin en quoi consiste pareille illusion.

La suggestion active attire maintenant quelques fécondes réflexions.

Le fait psychique suggéré émane d'un autre individu, qui l'impose par symboles. Il est connu comme tel par l'être suggéré; ce jeu de forces se passe en vue de l'agrégation de l'individu suggéré à l'autre individu. Ici encore, on remarque toute l'importance de ce point quant aux déductions thérapeutiques et pédagogiques.

Nous avons, en effet, déjà assimilé une collectivité à un individu; de même nous pouvons considérer un individu comme représentant ou symbole d'ensemble d'une fraction plus ou moins grande de la collectivité. Sous ce rapport, nous sommes tous, à des degrés divers, les représentants du milieu social (1).

Ce qui fait tout l'intérêt du fait psychique suggéré sous une forme active, c'est qu'il a un sens d'agrégation; cette agrégation doit se faire en donnant le plus possible satisfaction à la loi de finalité. Or, nous avons vu qu'une civilisation ou un état social ne sont jamaïs tellement parfaits qu'ils ne laissent rien à désirer quant à l'expression complète de la loi de finalité. Nous pouvons donc conclure :

Dans la suggestion active, l'individu est sujet à une

(1) Cf. citation de A. Fouillée, p 2

ambivalence dans les opérations (affirmation ou négation) du jugement tenant au degré de sécurité que lui procure l'agrégation à telle collectivité et à la reconnaissance imprécise mais sensible que cette société n'est pas cependant l'expression adéquate de la loi de finalité de l'être.

Le caractère imposé des faits psychiques tient à la reconnaissance par le jugement de la nécessité finale de la collectivité, offrant à l'être, par son organisation, la sécurité qu'il recherche. (Nous verrons plus loin que ce caractère imposé a aussi une autre origine.) Le potentiel des symboles dont nous avons parlé tient à cette reconnaissance plus ou moins claire. L'on voit donc que l'être peut conserver son autonomie ou son intégrité, même lorsqu'il est l'objet d'une suggestion active. Mais ici encore nous transposons sur les symboles, par une illusion naturelle à notre esprit, non plus un élément qualitatif, que nous prêtons tout à l'heure aux faits psychiques, mais un potentiel émotionnel et un dynamisme qu'ils n'ont pas en réalité. Cependant, nous verrons que cette illusion naturelle a une raison d'être, qu'elle facilite étrangement la vie de l'être, mais qu'elle peut aussi devenir pour lui, s'il ne la détruit dans certains cas et dans une certaine mesure, une cause de déchéance et même d'anéantissement.

VII. — La cénesthésie. Ses rapports avec l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être et avec la volonté.

La cénesthésie, dans le sens le plus général, nous paraît bien être liée à l'état contemplatif; mais comme elle est d'ordre émotionnel, c'est-à-dire comme nous la ressentons primitivement sous le mode de l'émotion, l'émotion permanente de l'être, nous ne pouvons la concevoir génératrice de cet état contemplatif.

Je viens de dire que la cénesthésie est de l'ordre émotionnel; en effet elle est conçue par notre esprit de la même façon qu'une émotion se trouve l'être.

Cénesthésie, s. f. (κοῖνος = commun; aisthesis = sensibilité), est le sentiment vague que nous avons de notre être indépendamment du concours des sens; ou même (Denys et Camus), sentiment que nous avons de notre existence, grâce à la sensibilité organique vague, et faiblement consciente à l'état normal, qui dérive de tous nos organes et tissus, y compris les organes des sens (*Dict. des termes techniques de méd.*, Garnier et Delamare, 7^e éd.).

Cénesthésie. — Le sens de ce mot est très vague. Quelques-uns l'emploient tout simplement pour sensibilité générale, c'est-à-dire l'ensemble de nos sensations internes ou viscérales et de nos sensations cutanées. Ch. Richet le définit la sensation de notre propre existence (*Dict. de physiol.*), ou encore la notion de notre moi physique. La notion du moi ne peut être nommée *cénesthésie* que s'il s'agit de la perception de notre être organique, dans laquelle les sensations internes jouent un rôle prédominant. On peut concevoir d'appeler *cénesthésie* non telle sensation interne prise séparément, mais les sensations internes en tant que, par leur ensemble et leur réunion dans une conscience commune, elles nous font connaître nous-mêmes comme un tout organique, comme un individu vivant très complexe et très concentré (E. Goblots, in *Voc. philos.*)

La *cénesthésie* est en somme le compte rendu permanent de l'état de nos organes et de leur fonctionnement. Un organisme intègre nourri dans de bonnes conditions, entouré de soins d'hygiène convenables, est capable de nous donner une *cénesthésie* la meilleure possible. Mais cependant cette *cénesthésie* ne se conçoit pas du tout comme non liée à l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être. La *cénesthésie* se trouve être influencée par ces états de sécurité et d'inquiétude, dans un rapport de dépendance ou de dérivation, mais dans un rapport de coexistence et d'interaction. L'état de sécurité et d'inquiétude fonction de la loi de finalité de l'être, fonction de l'ensemble des besoins de cet être, de la présence ou de l'absence dans le monde extérieur des objets spécifiques des

besoins de cet être, fonction de l'intégrité organique et spirituelle de l'être, de la spontanéité de cet être, de son degré d'agrégation, de la forme de la société où se produit cette agrégation, cet état de sécurité et d'inquiétude, résultante de bien des conditions, se trouve influencer la cénesthésie non pas en tant que cénesthésie, c'est-à-dire en modifiant la cénesthésie comme un écran modifie la lumière, mais dans l'origine même de cette cénesthésie, c'est-à-dire dans l'état organique et fonctionnel de l'être qui évidemment modifie la cénesthésie dans un sens ou dans l'autre et qui, par là, modifie à son tour notre état de sécurité et d'inquiétude.

Enfin toute atteinte faite à l'intégrité de l'organisme, atteinte physique et directe, modifie la cénesthésie dans le sens désagréable.

L'émotion n'est qu'une variation brusque de la cénesthésie; elle dépend comme elle de l'état de sécurité et d'inquiétude et des modifications subies par tout ce qui conditionne cet état de sécurité et d'inquiétude.

Mais nous avons vu et nous pouvons l'expérimenter sur nous-mêmes, dans bien des occasions, que la cénesthésie n'est pas en rapport direct de dérivation à l'égard de l'état contemplatif de l'être. Nous concevons bien que la plupart du temps la cénesthésie influence cet état contemplatif, mais nous concevons de même qu'elle peut ne pas l'influencer, en vertu de la volonté. La volonté se caractérise, en effet, par une série d'actes ayant des rapports de nature quant à la satisfaction d'un besoin et vis-à-vis d'objets spécifiques analogues de ce besoin. Or, cette analogie des objets du besoin a ceci d'intéressant qu'elle nécessite ou met en évidence la possibilité de notre être de se consacrer à la satisfaction de certains besoins choisis, à l'exclusion de tous autres. Dans ce cas, l'énergie de l'être se trouve concentrée dans la recherche d'un groupe de besoins et leur satisfaction la meilleure possible, ce groupe de besoins étant dits analogues de l'ensemble des autres besoins de l'être qui ne trouvent pas leur satisfaction. La volonté est donc caractérisée par un aspect parti-

culier de notre spontanéité que notre jugement applique à une série d'actes de même nature, en émettant des affirmations et des négations relatives à des attributs d'objets spécifiques analogues du besoin. On voit que la volonté ne diffère en rien de l'activité ordinaire de l'être et qu'elle est seulement un mode de cette activité. De même notre esprit peut ne pas tenir compte de la cénesthésie douloureuse; elle équivaut, en effet, à un ensemble de besoins qui n'ont pas ou ne peuvent avoir satisfaction, et cette équivalence, bien que toute fictive de prime abord, est cependant réelle. La cénesthésie douloureuse provient des causes que nous avons examinées ci-dessus, et qui se ramènent en définitive au besoin et à ses lois.

La cénesthésie n'est donc pas en rapport génétique nécessaire avec l'état contemplatif, grâce à l'influence de la volonté, qui l'élimine constamment comme facteur capable d'obnubiler le jugement, c'est-à-dire lorsqu'elle devient douloureuse. Mais la question de la volonté est tellement importante que nous ne pouvons nous étendre davantage sur elle dans cette thèse.

D'autre part, comme la cénesthésie résume l'ensemble des rapports de notre psychisme avec notre physiologie, nous dirons que notre état contemplatif ne trouve son explication dans rien de ce qui est physiologique, du moins directement et en nature.

Nous devons donc isoler cet état contemplatif, en lui reconnaissant ses connexions étroites et très délicates avec l'ensemble de notre être, et dire qu'il constitue la seule chose indéfinissable de notre être. Nous l'appellerons proprement âme, voulant exprimer par là ce vers quoi converge toute l'activité de l'être, ce qui explique et justifie toute la structure de notre esprit, ce qui donne à nos besoins, dans une synthèse indéfinissable psycho-physiologique, l'intensité et la valeur de leur satisfaction.

VIII. — L'émotion dans la suggestion.

L'émotion joue dans la suggestion le plus grand rôle relativement aux forces en jeu. Elle n'est pas l'élément essentiel de la suggestion, cet élément étant le fait psychique suggéré dans ce qu'il a de formel ou de relatif aux opérations du jugement. Le caractère émotif sous-jacent des faits psychiques vient, comme nous l'avons vu dans l'étude ci-dessus, de ce qu'ils sont des indices du milieu extérieur. La sensibilisation des faits psychiques, l'activité du jugement, se comprennent-ils si l'on ôte au fait psychique son caractère émotionnel ? Nous voyons donc que l'élément émotionnel est la pierre de touche de l'intérêt présenté par un fait psychique. Mais il est autre chose : il est la mesure selon laquelle la cénesthésie se trouve modifiée par le fait psychique. Cette modification s'effectue d'une façon plus ou moins sensible. Les faits psychiques les plus abstraits, avons-nous dit, ne sont pas exempts de cet élément émotionnel. Prenons le plus abstrait des faits psychiques : un concept mathématique. En quoi consiste son caractère émotionnel ? Il joue un rôle dans la recherche de la solution d'un problème. Cette solution est un objet de satisfaction ; les divers concepts que le raisonnement enchaîne par une suite de jugements sont autant d'attributs affirmés et retenus, — par opposition à d'autres, niés et éliminés, — comme nécessairement présents dans tel sujet. La solution est le sujet le plus général qui possède les attributs jugés nécessaires par mon jugement. L'intérêt de cette solution peut être plus ou moins grand. Pour un ingénieur qui construit un pont, il sera autre que pour un enfant qui fait un devoir de calcul. Mais cet intérêt, aussi faible qu'on le suppose, est toujours réel. La solution est un objet spécifique de besoin : j'ai besoin de la solution de ce problème soit pour construire le pont, soit pour faire le devoir de calcul. Les concepts successifs du raisonnement sont les attributs jugés seuls adéquats à l'objet de satisfaction. C'est pour cela

que la cénesthésie se trouve intéressée, même dans ces cas aussi abstraits et subtils, et le plaisir que l'on éprouve toujours à résoudre tel problème est un symptôme, ou dérive plutôt d'une modification, à quelque degré que ce soit, de l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être, et partant de la cénesthésie. On pourrait se demander, ici particulièrement, s'il y a un lien entre la cénesthésie et l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être. Oui, et cela tient, une fois de plus, à ce que tout fait psychique est un indice du milieu extérieur, et intéressant l'être psycho-organique quant à la possibilité de satisfaction de ses besoins. Il est salulaire que l'être tout entier vibre à la perception d'un fait psychique qui est un renseignement sur ses conditions d'existence, de persistance et de développement.

IX. — L'illusion relative au dynamisme des symboles et l'utilité éminente des symboles. Leur rapport avec la loi.

Nous avons vu que c'était par une illusion naturelle que nous arrivions à prêter au fait psychique un caractère qualitatif qu'il ne possédait pas; ce fait, par suite de la modification qu'il apporte à l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être, influence l'état contemplatif de cet être; et cette influence, se traduisant par une variation dans le sens agréable ou désagréable de l'état contemplatif, est concomitante à une influence d'ordre émotionnel exercée par le même fait psychique : ce qui fait que la cénesthésie et l'état contemplatif se trouvent modifiés simultanément par le fait psychique, et que nous transposions à ce fait psychique la variation correspondante de l'état contemplatif et émotionnel ou cénesthésique. On pourrait se demander encore : L'état contemplatif varie-t-il toujours avec une amplitude en rapport constant avec celle de la variation concomitante de l'état cénesthésique ? Nous ne savons qu'une chose : le fait psychique influence l'état contemplatif et l'état émotionnel ou cénesthésique; cela est constant; quant aux modes selon

lesquels le couple contemplatif-cénesthésique varie, et l'amplitude relative à chaque élément du couple, ils sont en nombre quasi infini. Ils dépendent des conditions générales de chaque être et, chez un même être, toujours de ces conditions générales; mais aussi de tel ou tel moment, ces conditions générales, nous l'avons vu, en vertu de la loi de finalité même, variant incessamment.

Une illusion analogue à celle dont nous avons déjà parlé se remarque dans l'usage que notre esprit fait des symboles, et des symboles sociaux en particulier. Ces symboles jouent évidemment le rôle de faits psychiques, du moins ils nous affectent comme des faits psychiques ordinaires en modifiant l'état contemplatif et l'état cénesthésique.

Mais, les examinant en tant que symboles, on voit que l'esprit leur donne un caractère qu'ils n'ont pas : ils semblent avoir en eux-mêmes une force dont ils ne sont que le signe. C'est sur le symbole et sur cette illusion que reposent ce que l'on a coutume d'appeler les conventions sociales : la collectivité est assimilable à un individu qui, pour vivre, persister et se développer, forge des symboles de sa force et de sa forme. Ces symboles signifient que l'agrégation doit se faire selon un mode ou ensemble de conventions. Ces conventions tiennent à ce que la loi de finalité de l'être a trouvé à ce jour, dans l'état actuel de telle civilisation, une expression correspondant à tel degré de satisfaction du besoin (d'une manière générale, le besoin signifiant l'ensemble des besoins). Mais pourquoi les symboles ? La connaissance immédiate du mode de satisfaction que postule l'agrégation ne suffirait-elle pas ? Non, en raison de l'informulé de la loi de finalité, qui fait que tout mode social est un état d'incomplétude pour l'être : il est un compromis, un mode de satisfaction fondamental pour l'être, mode qui correspond à l'optimum actuel de l'état de sécurité des individus. Mais cet état de sécurité, s'il postule comme condition l'agrégation, ne dépend pas exclusivement de cette agrégation : l'individu attend de la collectivité l'accomplissement le meilleur de sa loi de finalité, qui, si elle

comporte une expression sociale constituée par les acquêts actuels de la civilisation, requiert également la recherche d'un mode de plus en plus adéquat, c'est-à-dire plus complet, de la satisfaction des besoins.

Le symbole social est donc cette chose admirable qui indique d'une façon très subtile à l'être les conditions générales de son agrégation à la société, en lui laissant comprendre la possibilité vitale d'une recherche plus adéquate de ses besoins. En outre, une connaissance précise de la satisfaction du besoin ne se peut concevoir à cause du progrès fatal, à moins qu'il n'existe une cité ou société où cette satisfaction ait un prototype parfait, ce que nous ne mettons pas en question ici.

Une telle connaissance précise, postulant un mode précis de satisfaction, ne se peut admettre d'une façon absolue. Une connaissance symbolique est la seule qui puisse convenir à l'être, puisqu'elle est un compromis entre l'acquis et ce qui reste à acquérir; pour mieux dire : ce qui reste à acquérir dans le sens indiqué par le symbole ou dans un sens plus vrai. L'illusion ou transposition symbolique est donc nécessaire à la vie : sans elle pas de collectivité, et, nous pouvons bien nous aventurer à le dire, sans elle pas d'humanité, l'homme étant le seul être qui fasse un usage courant des symboles, — et un usage *nécessaire*.

On voit que le symbole est en rapport étroit avec la liberté de l'être, cette liberté consistant dans la latitude qu'a l'être, par son jugement, de rechercher un mode de satisfaction de ses besoins le plus adéquat possible à sa loi de finalité. Le symbole est, en outre, lié à la loi, car la loi étant, comme l'a définie Montesquieu, le rapport nécessaire qui dérive de la nature des choses, elle est en somme le rapport nécessaire mais actuel des individus d'une collectivité, rapport trouvant son expression dans les symboles et découlant de la loi de finalité de l'être. La loi est donc la formule momentanée de la loi de finalité de l'être.

X. — L'élément émotionnel des faits psychiques, leur rapport avec la sexualité; nouvelle définition de la suggestion.

L'élément émotionnel est en rapport avec la cénesthésie : il est une vibration nerveuse. Or, cette vibration nerveuse a un élément physiologique et un élément psychique. L'élément physiologique, nous l'observons par ses effets mais non en lui-même. En quoi consiste l'influx nerveux ? C'est ce que les physiologistes se demandent. Mais cet influx, quel qu'il soit, a une traduction organique que nous pouvons observer : c'est l'émotion. L'élément émotionnel d'un fait psychique est en rapport direct avec l'énergie de l'être. Cette énergie se conçoit comme psycho-physiologique, l'activité de l'être étant telle et ne pouvant être considérée sans cette dualité. La spontanéité de l'être est la dépense de cette énergie selon les modes de la constitution de l'être. La spontanéité est parfaite lorsque l'esprit et l'organisme physiologique sont d'une intégrité parfaite. Cette intégrité parfaite conditionnant une spontanéité parfaite n'existe jamais, parce que les expériences malheureuses sont la part plus ou moins grande de chaque être. C'est-à-dire que les synthèses volitives avortées se trouvent dans chacun de nous en plus ou moins grand nombre. Nous avons examiné comment l'être avait à dépenser son énergie; d'abord en vue de son agrégation à une société ou collectivité, puis afin de détruire le plus possible et d'assimiler les synthèses volitives avortées en les agrégeant à des synthèses volitives plus compréhensives.

Ces synthèses volitives avortées ou scrupulaires, gênant la spontanéité de l'être, sont le signe de la non-intégrité de l'esprit, et par contre-coup de la non-intégrité de l'organisme, en raison de leur élément global émotionnel. Cette non-intégrité de l'organisme n'est pas proprement anatomique, ou mieux histologique, mais fonctionnelle. « Avoir un poids de moins sur le cœur » est une expression vulgaire qui aide assez bien à comprendre ce que nous voulons exprimer. Les synthèses volitives avortées sont autant de gênes dans la

spontanéité; elles provoquent toujours, lorsqu'elles viennent au jour clair de la conscience, une émotion particulière, que l'on appelle communément le remords; et cette émotion, comme toute émotion, peut se traduire organiquement, d'une façon fonctionnelle, et, nous insistons sur ce dernier point, permanente. En pathologie interne, on signale, dans l'étiologie des troubles cardio-pulmonaires et nerveux, l'influence des chagrins. En pathologie mentale de même. Nous osons dire que l'explication en est dans ce qui précède.

D'autre part, l'organisme est le lieu où se développe et se dépense l'énergie. Nous avons donc à considérer ces quatre choses : l'organisme physiologique, la cénesthésie, l'émotion, l'état contemplatif, avec lesquels l'énergie se trouve en rapport immédiat.

L'organisme physiologique, lieu de l'énergie proprement dite, a évidemment des besoins à satisfaire; il n'est même un organisme qu'en vue de la satisfaction des besoins de l'être en général. L'émotion, dérivant du caractère d'indice du milieu extérieur, caractère inhérent au fait psychique, influence tous les besoins de l'organisme dans la genèse immédiate de leur satisfaction; elle est comme l'amorce de cette satisfaction. Elle a des rapports directs avec l'énergie de l'être et avec tous ses organes, et en particulier l'organe sexuel; chaque émotion retentit sur la sexualité au point de vue de la satisfaction de cette sexualité.

La modification que l'émotion apporte ainsi dans la sexualité se traduit de deux façons différentes selon qu'elle est agréable ou non. Si elle est agréable, elle correspond à un accroissement de la sécurité de l'être, et, dans le cas contraire, à un accroissement de l'inquiétude. Dans un cas comme dans l'autre, la sexualité est intéressée.

Pourquoi en est-il ainsi ? Il en est ainsi en vue de l'agrégation, et d'une façon toute spontanée, bien sûr. L'être, subissant par les expériences qu'il acquiert ⁽¹⁾ une excitation géné-

(1) Cette tournure est incorrecte : « ... les expériences qu'il acquiert... ». Mais chaque fait psychique étant considéré comme une expérience effectuée par l'être, l'emploi de cette tournure n'est dès lors plus insolite.

sique d'origine émotionnelle, ne peut s'agréger, ainsi que sa loi de finalité l'y pousse, que si sa sexualité est assiégée par un nombre suffisant d'expériences. Il y a une jouissance sexuelle maxima qui, chez l'homme normal, a des conditions de production extrêmement intéressantes à connaître. Ces conditions, nous les connaissons déjà : elles ont immédiatement trait à tout ce qui précède. Ce sont elles qui commandent l'état de l'être avant la jouissance, pendant la jouissance, après la jouissance. Elles demandent une richesse d'explications telle que notre thèse ne saurait, sous ce rapport, nous donner satisfaction. Faisons seulement bien attention à cette grande vérité que l'être ne peut s'agréger à une société s'il ne fait entrer dans la recherche de cette agrégation les conditions de production de la jouissance sexuelle maxima. Une erreur très lourde, cependant, serait de croire que l'agrégation vise strictement à la production de la jouissance maxima. Non : l'être cherche à s'agréger parce que, ainsi que nous l'avons longuement examiné : c'est pour lui un intérêt capital, et il se produit que cette agrégation, au moment où l'individu reconnaît que toutes les conditions en ont été examinées, détermine naturellement la disparition de toutes les inhibitions de l'instinct sexuel et la satisfaction pleine et maxima du besoin. Ces éléments d'inhibition, dont nous parlons pour la première fois, nous les connaissons cependant depuis longtemps : ce sont les attributs absents que les conditions disciplinaires de la satisfaction réclament; et c'est bien là que nous saisissons sur le vif toute la puissance de notre loi de finalité qui nous impose l'inhibition quant à la satisfaction de nos besoins, — car ce que nous disons du besoin sexuel peut s'étendre à tous nos besoins, — si les attributs qu'elle réclame n'ont pas été mis en évidence dans les objets.

Disons quelques mots sur l'instinct sexuel et l'organisme social. Nous voyons que l'excitation génésique dont nous parlions tout à l'heure découle uniquement d'une disparition homologue de l'inhibition, cette inhibition étant en rapport direct avec l'état d'inquiétude, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, avec l'absence d'un nombre plus ou moins grand

d'attributs dans l'objet de besoin tel que le conçoit la société et qu'elle peut l'offrir en quelque sorte à l'individu ou du moins tel que le sujet conçoit qu'elle le lui offre, car il peut le concevoir de travers. Nous ne parlons pas ici de la liberté qu'a l'individu de choisir ses objets de besoins, puisque, de toute façon, il les trouve dans la société; ou à tout le moins leur forme de satisfaction en même temps que la possibilité de satisfaction. Une remarque toute naturelle est qu'étant donné l'état d'incomplétude forcée de la société, prise entre la tradition et le progrès, il en résulte : 1° que la satisfaction ne peut se produire d'une façon parfaite, par suite de l'imperfection sociale; 2° que l'abnégation de l'individu est un droit que toute société possède et doit exiger, sous peine de non-viabilité. A ce sujet, un des philosophes qui accordent le plus à l'individu contre la société, J.-J. Rousseau lui-même, écrit dans son *Contrat social* : « Son intérêt particulier [à l'individu] peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue, et naturellement indépendante, peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'en est onéreux pour lui, et, regardant la personne morale qui constitue l'état comme un être de raison, parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans remplir les devoirs du sujet : injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique. » (*Contrat social*, l. I^{er}, chap. vii : « Du Souverain ».) Cette abnégation n'est pas une fin en elle-même, puisque le progrès vise à diminuer chaque jour son importance, mais un moyen de fortune dont le correspondant social doit être inévitablement et uniquement le symbole de coercition. Il en résulte que l'individu consentant au contrat social prend l'objet imparfait de besoin tel qu'il peut le trouver dans la société : conséquence, le sacrifice. Toutefois, dire que le sacrifice est la base de la société est une grande erreur, car la société tend à le réduire le plus possible : il n'est que la conséquence inévitable de la partie inexprimée dans les faits sociaux de

notre loi de finalité. Enfin, le symbole de coercition vise à arrêter l'individu dans une recherche fastidieuse et turbulente des attributs lui permettant la disparition complète de l'inhibition. Aussi est-ce sans difficulté que nous passons du symbole de coercition à la détermination chez l'individu d'un consensus à retentissement génésique naturel, ce qui donne à ce symbole de coercition, dans la mesure extrêmement variable où il a à jouer d'un individu à un autre, un rôle le plus souvent adjuvant, parfois éminent dans la production de l'agrégation d'un individu à un milieu social. Nous prions le lecteur de se rappeler cette explication lorsque, quelques lignes plus loin, nous donnerons une définition plus complète de la suggestion. Car dans la suggestion, le suggestionneur, quel qu'il soit, représente les modalités sociales de la satisfaction des besoins, à quelque degré qu'on le voudra, ainsi que l'élément coercitif humainement présent. Cet élément coercitif doit être juste assez important et très net, afin d'avoir un potentiel émotif capable de répondre au manque d'abnégation de l'individu. De sorte que le consensus relatif à la satisfaction du besoin recherché sera produit de gré ou de force. On conçoit combien il est logique et bienfaisant de la part de la société d'offrir ainsi à l'individu le meilleur cadre possible à la satisfaction des besoins, avec, comme élément corrélatif et de contention, un ensemble coercitif destiné à jouer :

1° Pour le maintien du cadre de satisfaction, cadre développé à un point « optimum » et développable encore;

2° Pour la production de l'abnégation individuelle — la plupart du temps la simple représentation symbolique de la coercition suffisant;

3° Pour pallier ainsi, en suscitant chez l'individu l'esprit de sacrifice, au manque de perfection des objets du besoin, l'individu les tenant désormais, sinon pour parfaits du moins pour humainement suffisants, et aider de la sorte à l'agrégation.

Comme corollaire, on conçoit que cet ensemble, que nous

pourrions appeler ensemble « amour-force », l'amour se rapportant à la satisfaction du besoin en général et à la recherche de l'objet, la force, à l'énergie de l'être, énergie en rapport avec la contention du cadre social et la coercition, on conçoit, dis-je, que cet ensemble soit en dernière analyse le noyau du pouvoir suggestif d'une société, et, d'une manière générale, de tout suggestionneur. En conséquence, nous dirons qu'il y a hypnotisme ou suggestion réussie ou réalisée lorsque, entre un suggestionneur et un suggestionné, se produit la conjugaison de deux interférences « amour-force », l'interférence du suggestionneur étant compréhensive de l'interférence du suggestionné. Cette compréhension se rapporte à l'amplitude de l'interférence et à son intensité.

Qu'est-ce que l'amplitude de l'interférence? Le lecteur l'aura déjà compris :

1° L'amplitude d'une interférence amour-force réside dans l'extension des éléments amour et force de cette interférence à un plus ou moins grand nombre d'objets de besoins.

2° L'intensité d'une interférence sera déterminée par la compréhension d'un plus ou moins grand nombre d'attributs relativement à un groupe déterminé d'objets de besoin et plus particulièrement à chacun de ces objets et l'application à chacun de ces attributs d'une force de contention et de coercition plus ou moins effective.

Quant à l'étude plus approfondie de l'hypnotisme et de ses diverses modalités, le lecteur comprendra aisément qu'un pareil travail, sortirait du cadre de cette thèse et demanderait des conditions de réalisation matérielle trop criantes pour que nous ayons besoin d'insister : le volume d'une thèse doit être, en effet, assez restreint.

Certes, c'est une chose remarquable, qui montre la sublimité et l'étrange grandeur de la fonction du jugement, que cette agrégation demandant le passage dans les opérations du jugement de tous les faits psychiques susceptibles d'aider à son accomplissement.

On peut donc dire qu'il y a relation étroite entre l'agréga-

tion et la sexualité, et nous appellerons amour cet ensemble psycho-sexuel.

Cet ensemble psycho-sexuel est donc fort complexe; il oblige à considérer notre être dans son intégralité et il est l'unique résultante de toute notre activité.

Enfin, avant de terminer par une nouvelle définition de la suggestion, nous devons faire la remarque suivante : la recherche de l'agrégation fait disparaître les éléments d'inhibition de l'instinct sexuel (nous pourrions tout aussi bien dire : du besoin sexuel); ces éléments d'inhibition sont des éléments négatifs par le fait qu'ils correspondent à des attributs ou conditions non encore réunis par l'être; lorsque ces conditions seront réunies, l'instinct sexuel ne sera plus inhibé, mais la jouissance propre dépendra encore d'un consensus ultime, qu'il sera loisible à l'être de donner ou de retarder. Cela se conçoit le plus aisément du monde, car disparition des éléments d'inhibition ne veut pas dire absolument excitation génésique correspondante, mais possibilité de libre et complète satisfaction. La civilisation vise donc plus à la sauvegarde de l'instinct ou du besoin sexuel qu'à sa satisfaction intempestive et incomplète.

Nous pouvons maintenant définir la suggestion de la manière suivante :

Un jeu de forces qui, par les symboles, se produit entre deux êtres, quant à la subordination, par la détermination du consensus de l'un de ces deux êtres à l'autre, en vue de l'exécution selon la spontanéité de l'être, d'un acte déterminé, ayant un sens d'agrégation, et dépendant d'un ensemble psycho-sexuel.

CHAPITRE III

LA SUGGESTION REVET CINQ FORMES NORMALES ET AUTANT DE FORMES MORBIDES

Cette étude de la suggestion pourrait paraître un peu vaste eu égard au nombre de choses considérées et à leur extension. Mais nous n'avons pas cru devoir sacrifier à un préjugé qui voudrait que, sous prétexte qu'un problème a des données connexes aux siennes propres, on ne tînt pas compte des premières et des avantages qu'elles peuvent apporter. Une vue générale de l'esprit ou la plus synthétique qu'il soit possible de donner est riche d'intérêt pour une étude de la suggestion. Grâce à l'analyse que nous avons faite, nous avons maintenant un schéma où tous les termes sont riches de sens. C'est un fil conducteur, une trame; ainsi, lorsque je parlerai de l'importance de la suggestion chez un individu en état passionnel et que je voudrai en suivre les modalités, les points de repère seront vite établis et je pourrai me diriger utilement. Je saurai qu'il s'agit là, même si le fait passionnel est très humble, de la mise en jeu de tout le psychisme de l'être et de son attitude vis-à-vis d'un milieu social. Je chercherai à me rendre compte jusqu'où cet individu a fait entrer dans ses jugements, comme attributs, les principes élémentaire de la société : je saurai quelle est la nature du consensus social de cet individu. Et ce consensus social correspond au consensus général ou le plus général possible, relatif à l'agrégation de l'être à un milieu social. Il est évidemment fait d'une foule de consensus particuliers, relatifs chacun à un élément de l'organisme social. De la recherche

d'un pareil consensus dépendra une impression sur son degré de conscience, la conscience étant, en l'occurrence, l'état du développement actuel du psychisme quant à la loi de finalité et relativement à un organisme social auquel l'individu veut ou s'est agrégé, développement actuel sur lequel le jugement de cet individu porte et travaille.

C'est en effet lorsque nous sommes en état passionnel que la suggestion a le plus de prise sur nous. L'expression « un état passionnel » ne comporte pas uniquement un état amoureux proprement dit, mais aussi un état amoureux relativement à une foule d'objets dont la possession est convoitée. Cet état dépend de la nature de notre être, qui est constamment dans le besoin, mais aussi de la possibilité et de la proximité d'une réalisation de possession.

La possibilité et la proximité de la satisfaction modifient la cénesthésie de l'être, et le jugement devient particulièrement actif; son activité porte surtout sur les faits généraux qui ont l'avantage d'être plus aisément examinés et surtout bien plus vite. Le jugement utilise dans de pareils cas le fruit des méditations de l'être, il passe d'abstraction en abstraction, l'intuition devient aiguë, les faits psychiques ont un retentissement émotif plus considérable, et le degré de l'émotion dans ces états peut être relevé par une accélération des mouvements du cœur ou une syncope, la pâleur et le rougissement du visage, le tremblement des membres et du corps, les crises de polyurie nerveuse, etc...

Il y a en effet, dans ces états, un concours de circonstances tel que l'être entier est informé et vibre. La réalisation possible et prochaine de la satisfaction aiguïsant le désir qui est comme le pôle de la spontanéité de l'être, l'ambiance sociale au sein de laquelle le désir doit trouver sa fin, comportent un état de travail discriminatif et de lutte, en somme; travail portant sur les éléments psychiques relatifs aux objets du besoin, sur l'interprétation intelligente de tous les faits suggérés, suggérés selon la suggestion spontanée, passive ou active; lutte enfin, car l'être dont la spontanéité devient de

plus en plus vive et tend à la réalisation de la satisfaction doit cependant ne pas donner le consensus qu'il tend sans cesse à formuler avant la réunion de tous les attributs nécessaires et suffisants et correspondant à un ensemble de conditions disciplinaires indispensables.

Donc, dans l'état passionnel, c'est-à-dire dans un état de l'être tel que le désir est particulièrement vif, en l'espèce la spontanéité de l'être dirigée vers un objet dont la possession est en vue, nous avons à considérer le rôle de la suggestion.

La suggestion spontanée. — L'être utilise les perceptions par elles-mêmes neutres, mais non indifférentes à sa passion. La vue d'un bouquet de fleurs par exemple, suggérera à un être une fête à souhaiter à sa fiancée. Personne n'a mis le bouquet là pour que sa vue suggère cette idée, sans toutefois que l'être ait l'intuition qu'il en a été ainsi (suggestion passive ou libre) ni que l'on veuille en même temps lui faire connaître qu'il en a été ainsi (suggestion active ou dirigée). Mais nous prenons le cas où le fait suggéré spontanément est extérieur à l'être. Nous pourrions prendre comme fait suggéré un fait psychique pur. Le raisonnement serait absolument identique au précédent, avec la différence que dans le premier cas nous avons affaire à la suggestion spontanée hétérogène, et dans le second cas à la suggestion spontanée endogène.

Cette suggestion est surtout le fait des êtres imaginatifs. Les poètes, les littérateurs, offrent de nombreux exemples d'une telle suggestion : une femme de lettres racontait récemment dans un périodique que tel roman lui avait été inspiré par la vue, auprès de la balustrade d'un pont de Paris, d'une bonne et de l'enfant qu'elle promenait.

En l'état passionnel, un être est aisément suggestionné d'une telle manière; tous les faits psychiques ont autant de matériaux susceptibles d'enrichir la synthèse volitive ultime et générale qui commande à la spontanéité et devient le canal rationnel du désir. Mais ici un élément nouveau est à considérer : l'élément lyrique ou dramatique. Cet élément est plus

ou moins le fait de chacun de nous et tient à un besoin foncier de notre être : celui d'être original, c'est-à-dire de porter dans l'agrégation à la société une pièce nouvelle, utile et inconnue jusqu'alors, ou que l'être du moins croit être telle, car l'orgueil et la présomption accompagnent, hélas ! souvent un tel besoin. L'être sent, en effet, tout ce qu'a d'inexprimé notre nature; il se rend compte aussi que cet inexprimé est le ressort de son développement; et n'ayant, à l'entour de lui, que de la tradition unie et monotone et sachant l'intérêt du fait nouveau et de la création utile, son jugement travaille et apprécie bien des faits de suggestion spontanée en vue de la réalisation d'un fait marquant, œuvre ou acte proprement dit. Ne dit-on pas que les grands hommes sont de grands amoureux? Mais l'élément lyrique est autre chose encore; il se caractérise par une sorte d'illogisme et par son allure synthétique. Le lyrisme est, en effet, la tendance que nous avons d'exprimer ce qui est logiquement inexprimable, et qui correspond cependant à l'intégralité de notre loi de finalité.

L'être, pressé de conclure, d'une part, en vertu de l'acuité de son désir, dépendant de la possibilité et de la proximité de réalisation de possession, de l'élément émotif des faits suggérés, élément émotif qui se traduit par une modification cénesthésique et physiologique, de son élément lyrique, qui, par son illogisme et son allure synthétique, est particulièrement propre à déterminer le consensus, l'être déploie une force de contention qui endigue l'émotion au fur et à mesure qu'elle se produit ou qu'elle tend à se produire, et cela afin que le jugement ne soit pas obnubilé. Au total, dans un sujet en état passionnel, deux forces, — ou plutôt une même force dirigée dans deux sens différents et visant à produire le même effet, — se développent et s'accroissent dans l'être; la première force tend à donner aux opérations du jugement un cours logique, c'est-à-dire, en rapport avec la loi de finalité de l'être, avec les objets spécifiques du besoin et avec la forme de la satisfaction du besoin; la deuxième force est une force de contention qui veille à maintenir la cénesthésie dans une

constante propice au développement des opérations logiques et à la formation rationnelle du consensus. Cette force porte un nom : elle s'appelle la volonté.

Tels sont les éléments à considérer dans tout fait de suggestion. Nous devons simplement rappeler que la sexualité est intéressée au plus haut point, dans ce sens que l'élément émotif a sa traduction immédiate dans l'excitation génésique et que la copulation comme corollaire a une face psychique extrêmement riche; — on aura ainsi une notion un peu plus étendue de la suggestion.

La suggestion spontanée modifie, comme nous l'avons dit de la suggestion en général, l'état contemplatif de l'être. Tout ce qui suscitera ou rappellera une expérience heureuse ou malheureuse modifiera, dans le sens agréable ou désagréable, la cénesthésie et l'état contemplatif de l'être. C'est ainsi que certains objets, par la simple vue et par la possession, pourront être des sources d'agrément, en ce sens qu'ils suggéreront telles expériences heureuses effectuées dont ils peuvent même demeurer le symbole : une mèche de cheveux, par exemple, rappellera à un jeune homme le charme de sa fiancée; l'expérience heureuse, ce sont les fiançailles réalisées, dont la mèche est le symbole, et cela pourra même aller jusqu'au fétichisme. Mais cet exemple très typique est en somme très grossier; il est des cas infiniment plus subtils où le symbole est réduit à la plus simple expression : ce sera une couleur, un mot, une syllabe, un lieu, un instant du jour, un mois de l'année, une forme; le tout à l'état le plus fruste qu'on pourra supposer. Les associations d'idées dont nous sommes capables sont extrêmement ténues et nul ne peut dire jusqu'où notre esprit pousse l'abstraction lorsqu'il est en état passionnel, et par là en proie à la suggestion. Ce que nous avons dit des expériences heureuses peut se dire des expériences malheureuses; et la modification de l'état contemplatif produite par tel fait de suggestion spontanée provoquera chaque fois qu'elle se produira un mouvement de répulsion de l'être, et nous aurons alors la phobie. On peut dire qu'une foule de

syndromes de la psychiatrie trouvent de la sorte leur explication très simple et très vraie.

Nous allons examiner maintenant le drame qui se passe dans un sujet en état passionnel et en proie à la suggestion spontanée. Le fait de suggestion spontanée modifie, comme nous l'avons vu, la cénesthésie et l'état contemplatif de l'être. Pourquoi un fait de suggestion spontanée paraît-il s'imposer à l'être ? Précisément par la modification de la cénesthésie et de l'état contemplatif qu'il produit : bon gré, mal gré, l'être l'admet. Il peut le repousser et ne pas l'agréger à une synthèse volitive, s'il le trouve désagréable ou inutile; mais il n'en reste pas moins que la modification de la cénesthésie et de l'état contemplatif s'est produite, et c'est là la marque propre du caractère de carte forcée que porte avec lui le fait de suggestion spontanée et l'élément vif de ce que nous avons appelé le dynamisme des symboles, dynamisme constitué, comme nous l'avons vu, par d'autres éléments. L'être « se raisonne » pour ne pas donner à un fait de suggestion spontanée plus d'importance qu'il n'en présente réellement, mais par l'attention il remarque plus ou moins aisément que la modification de la cénesthésie et de l'état contemplatif provient de ce que le fait de suggestion spontanée est en connexion avec une synthèse volitive dont l'issue heureuse ou malheureuse lui est rappelée. Lui est rappelée ou non, car l'être peut ne pas faire intervenir dans les opérations du jugement des faits psychiques à caractère douloureux, et pour la raison qu'ils sont douloureux, qu'ils rappellent une synthèse volitive avortée, une expérience malheureuse. Mais par ricochet réel, par associations d'idées lointaines, par la seule constatation même du *veto* porté contre certains faits psychiques douloureux, le phénomène redouté se produira quand même, comme conséquence du fait de suggestion spontanée, et la cénesthésie et l'état contemplatif se trouveront modifiés, comme si la synthèse volitive scrupulaire n'était pas un élément mnémique, mais venait à l'instant même d'avorter. Le nœud du drame, si j'ose dire, réside avec pré-

cision dans cette conjoncture : la modification de l'état contemplatif et de la cénesthésie de l'être par un fait de suggestion spontanée, modification liée à une synthèse scrupulaire que l'être n'a pas encore assimilée et agrégée à une synthèse volitive plus compréhensive, modification provoquée non pas par le fait suggéré, à proprement parler, mais par cet état d'ambivalence dans les actions qui gêne la spontanéité, et où l'être vient d'être subrepticement mis par le fait de suggestion spontanée. Par une illusion analogue à celle relative aux symboles, et que nous avons examinée, l'être prête aux faits de suggestion spontanée un caractère qu'ils n'ont pas : d'abord celui d'être le signe d'une action extérieure, alors qu'il s'agit d'une modification psycho-physiologique pure; d'être directement cause du trouble qu'il ressent, alors que le fait de suggestion spontanée n'est que le signe associé à une synthèse volitive avortée, encore à l'état scrupulaire, qui, elle, est la vraie cause; d'être inéluctablement imposé, alors que ce caractère imposé lui vient strictement d'une modification de la cénesthésie et de l'état contemplatif, dont l'être ne peut se défendre, en vertu du facteur émotif inhérent à tout fait psychique.

On voit par là qu'un être en état passionnel et sujet à la suggestion spontanée peut être en proie à une triple illusion génératrice de troubles, qui, d'abord passagers, peuvent s'installer, et devenir permanents. Aussi nous appellerons folie de suggestion spontanée un état mental tel que l'être, subissant une suggestion spontanée, demeure impuissant, par défaut d'analyse et excès d'émotivité, à comprendre la triple illusion inhérente au fait de suggestion spontanée et à rattacher le trouble provoqué par ce fait à sa véritable cause : une synthèse volitive avortée et encore à l'état scrupulaire, c'est-à-dire non agrégée à une synthèse volitive plus compréhensive. On voit là l'ébauche de ce que nous pourrions appeler un syndrome d'action extérieure, pour nous servir d'une expression employée par de Clairambaut et Claude.

La suggestion passive et la suggestion active. — Le sujet

est suggestionné volontairement par une personne, mais il ne connaît pas cette activité étrangère comme telle. Un exemple fixera la nature de cette suggestion : le médecin juge que son malade qui vient d'entrer en convalescence pourrait s'aventurer jusque sous la véranda, où, étendu dans une chaise longue, deux heures de bon soleil printanier lui feraient le plus grand bien. Mais, comme à l'égard de tout convalescent, il a affaire ici à un être momentanément aboulique. En vue de susciter l'initiative de son malade, il emploiera une langage imagé relativement à la véranda, à la chaise longue, au jardin voisin, enfin au bon soleil de mai. Si bien que le malade en vient fort souvent à dire : « Mais si j'allais au soleil. » S'il formule un tel désir, nous dirons qu'il a été l'objet d'une suggestion passive. Le hasard peut faire aussi que le malade ou le sujet se fasse une semblable réflexion sans que celle-ci résulte effectivement de la suggestion effectuée sur lui; nous dirons donc que dans la suggestion passive il ne saurait y avoir qu'une très grande probabilité quant à la production effective de la suggestion. L'anamnèse et l'interrogatoire seuls peuvent apporter une certitude dans un sens ou dans l'autre.

Se rendant compte de son aboulie, de son asthénie, le sujet pourra remarquer que les suggestions de son médecin lui sont avantageuses pour sa santé, et même que le médecin les lui donne pour susciter son initiative. Il y aura dès lors ce que nous appelons suggestion active.

Les mêmes réactions se passeront dans l'être que celles que nous avons examinées à propos de la suggestion spontanée; mais un élément nouveau est ici à considérer, grâce à l'intervention d'un suggestionneur : les faits de suggestion ne sont pas fortuits, comme dans la suggestion spontanée, mais le résultat d'une activité étrangère, et doués d'une signification précise, bien que purement symbolique ou évocatrice. On remarque aisément combien il sera difficile à un sujet de faire la part exacte de ce qui revient, dans l'immense somme des faits perçus et examinés, soit à la suggestion

spontanée, soit à la suggestion passive, soit à la suggestion active. Un fait fortuit pourra fort bien être considéré par un être, surtout s'il est en état passionnel, comme un fait suggéré selon la forme passive ou active. D'où neuf sortes de complications possibles quant à la suggestion sous ses trois formes : ou le fait de suggestion spontanée sera considéré comme tel, ou il sera tenu pour un fait de suggestion passive ou active, mais à tort. Le même raisonnement est valable pour chacune des trois suggestions. Enfin, pour les cas de suggestion endogène, il y a lieu de faire une remarque nouvelle : la suggestion spontanée endogène est possible, la suggestion passive endogène n'est pas possible. Comment, en effet, un être serait-il son propre suggestionneur en ignorant qu'il est tel ? Il faudrait que l'amnésie porte sur le fait suggéré par le sujet lui-même, afin que d'active la suggestion devienne passive, ce qui n'est peut-être pas impossible, mais l'introspection doit révéler très rarement de pareils cas. La suggestion active endogène est, par contre, possible.

Une personne qui fait un nœud à son mouchoir pour se rappeler tel fait, effectue une suggestion active endogène. Dans ce cas, cependant, le nœud du mouchoir est un fait hétérogène, bien que l'activité du suggestionneur, productrice du fait, émane du sujet lui-même. Il vaudrait mieux appeler suggestion active endogène la suggestion qui porte sur un fait psychique mnémique auquel le sujet attache, outre la signification qu'il a d'être relatif à un objet, celle d'être encore un signe ou symbole supplémentaire d'une idée ou d'un fait à accomplir. De même qu'il y a le nœud du mouchoir, il y a le nœud au fait psychique, mais à un fait psychique ayant la particularité de se présenter assez souvent au jugement : par exemple, la représentation du repas que je fais deux fois par jour évoquera en moi, parce que je le veux ainsi, l'idée de prendre au même moment un médicament. Cependant le repas n'est-il pas, comme le mouchoir, un fait hétérogène ? C'est à un cas plus subtil encore qu'il faut réserver le terme de suggestion active endogène : celui où un fait psychique,

chaque fois qu'il se présente au jugement, suggère tel fait, tel acte, et que le sujet le veut ainsi.

En résumé, nous avons donc à considérer les diverses modalités suivantes de la suggestion :

- Endogène spontanée;
- Endogène active;
- Hétérogène spontanée;
- Hétérogène passive;
- Hétérogène active.

Un fait de suggestion peut donc revêtir cinq modalités différentes. Mais, pour simplifier, nous réunirons sous la rubrique autosuggestion les suggestions endogène spontanée et active, et sous celle d'hétéro-suggestion les suggestions hétérogènes spontanée, passive et active. Enfin nous réserverons le terme de suggestion proprement dite à la suggestion hétérogène active.

En résumé, nous dirons donc que :

1° La suggestion endogène spontanée est celle qui se produit par l'intermédiaire d'un fait psychique ordinaire;

2° La suggestion endogène active, la plus subtile de toutes, consiste dans l'influence que possède un fait psychique relativement à la production de telle idée ou de tel acte, le sujet ayant pris la décision qu'il en sera ainsi;

3° La suggestion hétérogène spontanée résulte de l'influence exercée par une perception quelconque, et absolument fortuite;

4° La suggestion hétérogène passive est le fait d'agir sur un sujet en disposant tel ou tel objet, le sujet ignorant cette activité étrangère exercée à son égard;

5° La suggestion hétérogène active se définit l'action exercée sur un sujet par tel dispositif convenable (discours, objets, etc.), le sujet ayant conscience de cette activité étrangère sur lui.

Mais ces cinq définitions sont très incomplètes et ne portent que sur le caractère différentiel des cinq suggestions. Il faut

donc faire entrer ces définitions dans la définition plus générale que nous avons donnée de la suggestion, à la fin de la deuxième partie de ce travail :

Un jeu de forces qui, par les symboles d'origine, soit :

- 1° endogène spontanée;
- 2° endogène active;
- 3° hétérogène spontanée;
- 4° hétérogène passive;
- 5° hétérogène active,

se produit entre deux êtres, quant à la subordination, par la détermination du consensus de l'un de ces deux êtres à l'autre, en vue de l'exécution, selon la spontanéité de l'être, d'un acte déterminé, ayant un sens d'agrégation et dépendant d'un ensemble psycho-sexuel.

Cette définition se rapporte tout particulièrement à la suggestion hétérogène active; mais on n'a guère besoin de la modifier pour l'appliquer aux deux sortes de suggestion endogène. On le peut, cependant, en disant pour ces deux suggestions : un jeu de forces qui se produit dans un même être, quant à la prévalence, par la détermination du consensus, d'une synthèse volitive sur une autre. L'esprit suit son cours normal, une synthèse volitive est évidemment en voie de formation, comme nous l'avons dit (l'activité de l'esprit postulant la présence constante d'une synthèse volitive). Le fait de suggestion endogène modifie le cours normal de l'esprit, et par suite telle synthèse volitive actuelle. Le jeu de forces portera sur la synthèse volitive telle qu'elle aurait été, et qui tendait à l'acte, et la synthèse volitive nouvelle, faite de l'ancienne modifiée par le fait suggéré et tous les faits psychiques en connexion avec lui.

Nous avons défini la folie de suggestion spontanée, nous pourrions aussi définir celle de suggestion passive et celle de suggestion active. La folie de suggestion passive ne diffère, subjectivement, c'est-à-dire en se plaçant cliniquement dans le psychisme du sujet, de la folie de suggestion spontanée en

rien du tout. Les faits de suggestion, dans ce cas, sont examinés comme s'ils étaient des faits de suggestion spontanée, le sujet ignorant qu'ils émanent de l'activité d'une personne. De sorte que la même définition servira pour ces deux folies de suggestion, avec la particularité, pour la folie de suggestion passive, que les faits émanent alors d'un suggestionneur.

Pour la folie de suggestion active, la définition se fera plus compliquée. Dans ce cas, le sujet est en proie, en réalité, aux trois sortes de suggestion, et même si, à certain moment, la suggestion active n'est plus produite par le suggestionneur, il se peut, et effectivement il se produit, que les faits de suggestion spontanée revêtent le caractère de faits de suggestion active. On voit donc que la folie de suggestion active comprend dans sa définition non seulement celle de la folie de suggestion spontanée, mais encore celle de la folie de suggestion passive. On pourrait se demander si, dans ce cas, où un fait de suggestion passive est pris pour un fait de suggestion active, on peut réellement parler de suggestion passive, puisqu'un tel fait est pris pour ce qu'il est, quant à son caractère de fait de suggestion, c'est-à-dire pour un fait émanant d'un suggestionneur. Non, subjectivement, c'est-à-dire en se plaçant cliniquement dans le psychisme du malade, mais oui, objectivement, par rapport au suggestionneur, qui est censé avoir produit un fait de suggestion passive. C'est en somme, ici, une subtilité qu'il suffit de signaler, afin de réunir sans équivoque, dans une définition de la folie de suggestion active, la suggestion passive et la suggestion active. Et nous appellerons folie de suggestion active un état mental tel que :

1° L'être subissant une suggestion réelle ou virtuelle demeure impuissant, par défaut d'analyse et excès d'émotivité, à comprendre la triple illusion inhérente au fait de suggestion et à rattacher le trouble provoqué par ce fait à sa véritable cause, une synthèse volitive avortée et encore à l'état scrupulaire, c'est-à-dire non agrégée à une synthèse volitive plus compréhensive;

2° L'être subissant une suggestion réelle ou virtuelle, spontanée, passive ou active ou deux d'entre elles, ou les trois à la fois, confond le caractère propre de ces trois suggestions et prend un fait de suggestion spontanée soit pour un fait de suggestion passive, soit pour un fait de suggestion active, ou réciproquement, mais en ramenant le plus souvent à la suggestion active ce qui n'est que de suggestion passive ou spontanée.

C'est ici qu'apparaît le caractère d'aliénation, qui est un aspect constant de la folie. Nous dirons qu'un aliéné de suggestion est un être qui, vis-à-vis d'un milieu où il perçoit des faits de suggestion spontanée passive ou active, ne rapporte pas exactement à ce milieu, et plus exactement à chaque fait, le caractère de suggestion spontanée, ou passive, ou active réellement inhérent à ce fait. L'aliénation est donc consécutive à la folie de suggestion, mais alors que la folie se définit en mettant en valeur l'élément émotif et logique du fait de suggestion et le concomitant psychique, la synthèse volitive avortée, l'aliénation résulte de cette folie et est plus proprement une séparation, plus ou moins étendue, survenue du fait de cette folie, entre l'être et une certaine partie du milieu extérieur. Ce qui d'ailleurs correspond à l'étymologie. Lorsque nous parlerons plus loin de la schizophrénie, nous nous souviendrons de ce passage.

Nous aurons donc trois caractères d'aliénation, ou trois degrés dans l'aliénation : l'aliénation relative à la suggestion spontanée sera la plus simple de forme. Dans ce cas, tout se passe dans l'être. Quant aux troubles engendrés et à leurs diverses modalités, ils seront examinés plus loin. Dans l'aliénation relative à la suggestion passive, même simplicité de forme; à noter seulement l'activité étrangère ignorée du sujet comme factrice de suggestion.

Dans l'aliénation relative à la suggestion active, la simplicité de forme disparaît, car l'activité étrangère factrice de suggestion — et connue comme telle du sujet — est un élément surajouté très considérable, qui va contribuer à accroître le trouble dans l'être suggestionné, en vertu :

1° Du caractère du suggestionneur, qui donne aux faits suggérés toute la puissance qu'il tient lui-même en potentiel; nous avons vu que cette puissance du suggestionneur résulte de ce qu'il est le représentant d'une partie plus ou moins grande de la société, et relativement, si l'on veut, à tel ou tel fait d'ordre général, intéressant plus particulièrement, dans l'occurrence, le suggestionné;

2° Le trouble sera encore accru par la difficulté qu'éprouvera l'être à se défaire du suggestionneur, avec raison clairement formulée, puisque la suggestion peut être tellement subtile et diffuse qu'il ne peut parfois subsister de toute son action qu'un simple symbole, n'ayant par lui-même, comme fait de perception et capable d'être examiné, aucune valeur logique. La chose signifiée seule compte; mais comment le sujet passera-t-il du symbole, facteur de suggestion active, à la chose signifiée? Il ne le pourra qu'en faisant état de tout ce qui, dans son psychisme, est en rapport avec le fait de suggestion, c'est-à-dire avec les synthèses volitives scrupuleuses, et partant à l'état mnémique.

On entrevoit ici le rôle de la suggestion dans la thérapeutique, où, dirigée par une anamnèse intelligente, elle peut servir très efficacement à ramener l'unité dans le psychisme de l'être; mais on voit plus clairement encore que la suggestion laisse l'individu suggéré absolument solitaire dans son trouble et qu'elle peut par là, si cette solitude est voulue du suggestionneur, et dans un but nocif, être une arme très dangereuse : elle est un moyen de jeter le trouble dans le psychisme de l'individu, et cela automatiquement, en vertu du caractère émotif de tous les faits psychiques, d'origine endogène ou hétérogène, caractère émotif qui peut donner au fait auquel il se rattache un autre caractère : celui de carte forcée, comme nous l'avons vu. De là à l'idée de persécution, on conçoit le plus aisément du monde qu'il n'y a aucune difficulté. Aussi nous appellerons folie de suggestion active avec idée de persécution la folie de suggestion active telle que nous l'avons définie, dans son extension, et à laquelle s'ajoute, relative-

ment à l'idée de l'activité d'un suggestionneur, l'idée de persécution, c'est-à-dire l'idée que l'être est poursuivi par les démarches de ce suggestionneur, supposé ou réel, démarches déclenchant, par le fait suggéré, le trouble que nous avons décrit. Enfin, l'idée de persécution peut être latente ou manifestée.

Nous aurons donc :

- 1° Folie de suggestion active avec idée de persécution latente;
- 2° Folie de suggestion active avec idée de persécution manifestée.

Dans le premier cas, l'être est atteint dans son psychisme et sa spontanéité, mais la force de contention du jugement est encore suffisante pour ne donner aucun consensus capable de produire une synthèse volitive non adéquate à l'objet de besoin, qui serait fatalement une synthèse volitive avortée. Ce qui, précisément, se produit dans le second cas; il y a alors aggravation de l'état morbide par tout ce que comporte d'anormal ou de non adapté l'acte vicié dans sa genèse. De plus, dans ce cas, le caractère de l'aliénation devient manifeste pour l'entourage, ce qui modifie par contre-coup, vis-à-vis du malade, le caractère même du milieu où il se trouve et ne fait qu'acroître sa folie et accentuer sa tendance aux actes morbides. Ce point a donc particulièrement trait à la thérapeutique et même à la prophylaxie mentales.

Nous pouvons en outre remarquer que quelques symptômes de la nosographie psychiatrique ont été examinés frustement, mais avec une précision qui, dans la limitation logique et stricte que nous en avons faite, ne laisse aucun doute quant à leur genèse et à leur nature; quitte à dire, pour ne pas oublier la relativité de tout fait scientifique, qu'il existe peut-être d'autres symptômes, d'une genèse et d'une nature différentes, qui pourraient à la rigueur utiliser la même nomenclature, ce dont nous doutons, mais qu'il est convenable et sans inconvénient de supposer, même à fonds perdus.



CHAPITRE IV

LE CARTESIANISME EST D'UN PRECIEUX RECOURS

La philosophie de Descartes va maintenant venir à notre secours. Non pas, cela soit dit sans présomption, que nous ne puissions aller tout seul, car notre chemin est si modeste que nous pourrions nous dispenser de frayer immédiatement avec un aussi grand et bienfaisant esprit.

« Je pense, donc je suis » c'est le principe le plus certain de cette philosophie. C'est même le seul qui ait cette certitude quasi absolue que nous cherchons à mettre en toutes choses. Dans la pensée, je me saisis comme être, et si nous ne pouvons concevoir un être qui ne soit doté de la pensée, il n'en est pas moins vrai que la pensée est le produit de l'être, que le fait primitif c'est l'être, le fait secondaire la pensée, et que, par induction, je remonte de ma pensée à cette certitude que moi qui pense je suis. Aussi nous dirons que la pensée, produit de l'être, est le premier besoin de cet être et que c'est dans la satisfaction de ce besoin que nous nous percevons comme être. Et de même que Descartes en arrive aisément à conclure que notre âme nous est d'abord connue avec plus de certitude que le monde extérieur, de même le besoin de penser est celui que je puis constater avec le plus d'évidence et de certitude; avec même plus d'évidence et de certitude que l'existence de mon être, puisque c'est précisément dans la satisfaction de ce besoin que je me perçois comme être : « Je pense, donc je suis. »

Or, si nous portons en nous la forme de la satisfaction du besoin, il ne se fait pas, toutefois, que cette satisfaction

ait un caractère irréfragable, ni qu'elle ne puisse varier, pour un même besoin, sinon dans les modalités essentielles, du moins dans certains détails, d'un individu à un autre. Nous devons donc nous demander, en raison même de cette variabilité, aussi légère qu'on la suppose, quel est le *critérium* :

- 1° De la nécessité d'un besoin déterminé;
- 2° De la vraie et seule forme de la satisfaction à lui donner;
- 3° De la vraie et spécifique nature de l'objet de satisfaction.

Descartes seul, parmi tous les philosophes, est capable de nous tirer d'affaire : les principes sur lesquels reposent l'existence de toute science sont ceux auxquels nous aurons ici recours.

Et l'on peut dire qu'ils donnent à ce travail une solidité toute particulière.

« Le premier était de ne recevoir aucune chose pour vraie (de ne tenir aucun besoin pour réel) que je ne la (le) connusse évidemment être telle (tel) c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements (quant aux attributs de l'objet du besoin et à la spécificité de cet objet) que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune raison de le mettre en doute.

» Le second de diviser chacune des difficultés que j'examinerai en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour le mieux résoudre.

» Le troisième de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres (entre les attributs du besoin).

» Et le dernier de faire partout des dénombrements si

complets et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre (quant aux divers besoins de l'espèce humaine, etc.). »

Nous nous voyons dû même coup devenir avec bonheur l'humble élève de Descartes. Car ce que nous avons dit du jugement et de la synthèse volitive trouve ici, dans ces quatre principes, une corrélation substantielle et précise.

Cependant, nous devons remarquer que le principe de la véracité divine, auquel Descartes fait appel pour expliquer la croyance au monde extérieur, est certes de la plus grande utilité, mais qu'il est fortifié en quelque sorte par ce que nous avons déjà dit :

« Lorsque mon esprit juge, c'est-à-dire lorsqu'il affirme ou nie tel attribut comme présent ou absent, dans tel objet spécifique de satisfaction, il postule nécessairement, par cela même, la réalité de cet objet, quel qu'il soit, étendu ou spirituel, et il la postule non pas comme seulement formelle, mais comme réalité s'opposant à mon être ou par son origine (quant au contenu élaboré ou non de l'intuition sensible), comme réalité étrangère à mon être. » Le jugement serait donc la transition entre notre « autonomie », ou bien mieux notre personnalité, et une réalité extérieure.

Dans le « Je pense, donc je suis », en effet, je fais un jugement d'extériorité, et non seulement je déduis de la constatation de la pensée mon existence propre, mais encore l'existence du monde extérieur. Cependant, en cas d'hallucination, pourra-t-on objecter, ne fais-je pas un jugement d'extériorité? Et si, reprenant Descartes, nous ne voulions pas, momentanément, tenir compte du principe de la véracité divine, ne pourrions-nous pas dire que, toute notre vie durant, nous sommes en butte à une suite incessante d'hallucinations? Descartes, pour lever la difficulté, montre toute l'importance de l'argument ontologique et du principe dérivé de la véracité divine. Mais il nous suffit en outre de remarquer que nous ferions alors, non pas une constatation évidente et simple, mais une pétition de principe; c'est-à-dire

que le fait de l'hallucination, ou du moins de sa possibilité et de sa permanence supposée, ne prouve absolument rien contre l'existence d'un monde extérieur. Il est, au contraire, un argument en faveur de l'existence du monde extérieur, car l'hallucination ne peut se définir qu'en fonction de la définition même du jugement d'extériorité; il m'est en effet impossible de parler d'hallucination si je nie l'existence du monde extérieur : la définition de l'hallucination est fonction de la certitude que je possède que le monde extérieur existe.

Comme corollaire à cette constatation évidente, nous appellerons schizophrénie un trouble mental tel que l'être se posant la même question que Descartes : « Ne suis-je pas, ma vie durant, en butte à une suite d'hallucinations? » — et si le lecteur se souvient de ce que nous avons dit des différentes folies de suggestion il ne sera pas étonné d'apprendre qu'un être banal puisse se poser cette question) — non seulement cet être ne relève pas cette erreur par le principe de la vérité divine, mais encore ne tient pas compte du jugement d'extériorité inhérent à chaque fait psychique, fût-il hallucinatoire. On voit donc là la genèse d'un état schizophrénique se rattacher directement, et combien explicitement, à une variété de folie de suggestion. La schizophrénie n'est-elle que cela? Evidemment non, nous le verrons plus loin; mais l'élément essentiel de la schizophrénie, celui qui entre en jeu dans les opérations constantes du jugement, est un jugement d'extériorité surajouté à chaque fait psychique, chaque fait psychique étant doté, quant à sa genèse immédiate, soit d'un jugement d'intériorité (il est alors mnémique ou le devient par ce fait), soit d'extériorité (il émane d'une intuition sensible actuelle).

Pourquoi le jugement d'extériorité, lorsqu'il doit normalement se produire, c'est-à-dire relativement à un fait psychique émanant d'une intuition sensible, ne se produit-il pas? Considérons un être effectuant un travail sur une synthèse volitive scrupuleuse (cas morbide) ou même, sur une syn-

thèse volitive qui n'est jamais passée à l'acte (ce qui, en outre de la maladie, est de la plus grande évidence comme réalité effective, l'être pouvant travailler sur les notions qu'il trouve en lui-même, et dont le « Je pense, donc je suis » est la racine), cet être remet toujours l'affirmation ultime de consensus relativement à la satisfaction d'un besoin, ordinairement dans le cas de schizophrénie, très riche de forme autant que très important (le besoin sexuel, par exemple), alors que cette satisfaction du besoin tend à se produire naturellement. Nous voyons donc que la lésion psychique qui porte ici sur le jugement d'extériorité est une manifestation d'un négativisme plus ou moins considérable et qu'elle est à la genèse même de la manifestation négativiste, car elle porte sur le jugement d'extériorité qui est fixé à chaque fait psychique émanant d'une intuition sensible, fruit elle-même de la présence d'un objet de besoin. Nous ferons observer au lecteur que nous tenons un langage que la psychiatrie classique et la psychologie traditionnelle s'accordent à comprendre et qu'il ne s'agit ici d'aucune hypothèse, mais de la plus pure et de la plus évidente observation, étant bien certain que si ce texte réclame du médecin et du philosophe une puissance d'analyse assez considérable, cela ne prouve qu'une chose : qu'il est en nous, en effet, des phénomènes très subtils et très difficiles à saisir.

Le terme de schizophrénie relève du vocabulaire de la technique médicale, et s'il a des rapports évidents avec la normalité, c'est-à-dire si l'on constate des êtres que nous appellerons méditatifs, il est cependant un terme correspondant à un état strictement morbide et tel que l'être, essayant d'agréger une synthèse volitive avortée et scrupulaire à une synthèse volitive plus compréhensive, se retranche du monde extérieur, s'aliène du milieu social afin de mieux accomplir cette agrégation. En outre, la difficulté qu'il éprouve à évoluer dans le milieu social, par suite d'une gêne de la spontanéité, dérivant de l'ambivalence psychique, favorise au plus haut point cette aliénation. (Cf. ci-dessus, p. 60.)

Enfin nous constatons que, dans la démence précoce, une ambivalence et une schizophrénie se trouvent aller de conserve et que, partant, le fond mental de cette démence trouverait dans ce qui précède une explication. Ici encore nous ne disons pas que dans toutes les démences précoces, qui toutes ont ces deux symptômes en commun, schizophrénie et ambivalence, il n'y ait pas autre chose, de nature peut-être différente. Mais nous pouvons dire que, dans la démence précoce, ambivalence et schizophrénie sont des symptômes en corrélation étroite, dans un rapport de dépendance réversible.

En résumé, nous dirons donc que, jusque dans le principe le plus certain de la philosophie, le « Je pense, donc je suis », nous rencontrons la nécessité où l'être se trouve de comporter le besoin. C'est même dans le besoin le plus sublime, de penser, que je me perçois comme être; ce besoin sera donc le prototype de tous les besoins de mon être, parce qu'il est le plus simple quant à la forme, le plus complet quant au fond. En effet, dans le « Je pense, donc je suis », je considère un objet, la pensée, ou plus exactement un but de satisfaction. Mais je puis faire abstraction très logiquement de mon besoin primitif de penser; — bien que je ne puisse me concevoir sans ce besoin, — et en arriver à dire : « Je suis, donc je suis. » Ce moi que je perçois dans le « Je suis », c'est le moi affecté de l'état contemplatif, celui que nous avons appelé âme. C'est aussi le moi qui perçoit la cénesthésie et l'ensemble des faits psychiques mnémiques et actuels; c'est encore le moi qui perçoit les rouages de mon esprit; ce moi enfin est la plus haute expression du jugement. Donc, état contemplatif, capacité de percevoir la cénesthésie et le rapport psycho-physiologique, de différencier et de classer les faits psychiques, de juger cet état contemplatif et ces diverses capacités, constituent le moi ou la personnalité.

Plus complètement encore, ma personnalité est un état contemplatif, un état cénesthésique, un état permanent de besoin, qui est la raison d'être de l'esprit dont la pensée est

le premier des besoins, un état permanent de spontanéité conçu comme de nature synthétique psycho-physiologique; un état de liaison à un monde extérieur, dont le jugement d'extériorité est l'expression.

En outre je puis dire que si cet objet : « Je pense », que j'appelle ainsi par abus de langage, car s'il est informé dans le temps il ne l'est pas dans l'espace, est seulement une abstraction, il est cependant le fruit d'un jugement d'extériorité et un témoin du monde extérieur : la pensée ne peut porter que sur le monde extérieur, où elle puise les éléments d'abstraction à l'aide desquels elle se perçoit, en reconnaissant l'origine exogène des moyens de cette autoperception. La forme de ce jugement : « Je pense » sera donc la discipline primitive du premier besoin de mon être, premier par la simplicité et la pureté, en outre qu'il est le plus évident et le plus complet, puisqu'il contient dans ses éléments :

1° Moi, qui recherche le besoin;

2° La forme ou la discipline de ce besoin : le verbe et le sujet.

3° Son objet, appartenant au monde extérieur : la représentation symbolique de la pensée par les lettres et signes. Plus exactement, cet objet : « Je pense » tient de l'objet plus qu'il n'est un objet lui-même; il tient de l'objet par le jugement d'extériorité inhérent à ce fait psychique : « Je pense. » Et quand je pense, non le « Je pense », mais un objet concret de besoin, le jugement d'extériorité porte seulement sur des faits psychiques plus fraîchement émanés de l'intuition sensible, ou moins abstraits et généraux;

4° La conscience que j'ai de moi-même, par la satisfaction du besoin et par la reconnaissance claire que je formule de ma liaison à un monde extérieur (syntonie), si nous considérons surtout dans le monde extérieur le milieu social. La « conscience » que j'ai de moi-même est seulement le jugement que l'être formule ainsi : moi qui pense ou qui jouis de tel objet, je suis.

Ces quatre points constituent les éléments nécessaires à

l'équilibre de l'être. Un être équilibré est celui qui, dans la recherche du besoin, utilise une discipline correspondant à la forme de la satisfaction du besoin et un objet adéquat à ce besoin, en même temps qu'il se perçoit, dans la satisfaction logique de ce besoin, comme lié à un monde extérieur, et plus particulièrement à un milieu social. Enfin, à cette notion de l'équilibre de l'être se trouvent liées celles de syntonie, d'une part, et d'autisme et de schizophrénie, d'autre part (termes corrélatifs).

Cette longue suite d'abstraction est-elle vaine? Mais d'abord, répondrons-nous, s'agit-il bien d'abstractions? Tout ce dont nous parlons est ardu à comprendre mais existe. Par exemple, le plus souvent, à une maladie de l'organisme physiologique correspond une lésion macroscopique ou microscopique d'un organe déterminé. Le plus souvent encore, une telle connaissance est inutile pour le traitement et même pour le diagnostic, à moins de biopsie; il n'en reste pas moins que l'histologie pathologique est indispensable à connaître, car le processus pathologique pourrait bien être dépisté par le microscope; pourquoi n'en serait-il pas de même pour les maladies mentales, d'autant que pour beaucoup d'entre elles la lésion physiologique est patente; mais nous voulons parler surtout de l'analyse psychique très fine et rationnellement étiologique.

CHAPITRE V

QUELQUES EXEMPLES. DERNIERES EXPLICATIONS. CONCLUSION

« Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles... », dit Pascal. Nous avons des besoins qui correspondent à nos grandeurs; les philosophes, les théologiens, nous les montrent dans leur satisfaction même, et les prêtres des diverses religions ou rites dans la forme de cette satisfaction : qui dira la richesse de certaines liturgies? Nous en avons d'autres plus terre à terre, dira-t-on, tel le besoin sexuel. Nous en avons d'autres dignes des comédies où Molière les a inclus. Hélas! nous ne sommes que poussière et nous retournerons en poussière, mais notre personnalité, qui s'habille de cette poussière, a des ailes, si l'on peut dire. « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », dit encore Pascal, qui éprouve le besoin de combler cet infini par la présence d'un Dieu. Entre les besoins de grandeur et les besoins de misère, il en est qui ne sont ni chèvre ni chou. Il en est des milliers...

Le besoin de vivre en société, qui est peut-être le plus général des besoins, a sa forme dans la constitution que se donne un peuple, et de laquelle dérive la forme de la satisfaction d'autres besoins : le besoin de justice, par exemple, qui est très important. Or la magistrature, le barreau, la police, comportent des formes déterminées de ce besoin. La magistrature, par sa procédure tellement compliquée de forme que des gens compétents ont affirmé qu'elle était un

maquis est tout particulièrement typique à cet égard. N'est-ce pas jusque dans le vêtement que nous remarquons l'utilité et la recherche de la forme? A quel détail attacherons-nous plus de majesté? A la blanche hermine, à la rigide toque, à l'ample toge?

L'archaïsme, parfois, de cette vêtue, si évident en Angleterre, semble donner plus de rigidité encore à la forme.

Un autre grand besoin, le besoin religieux, a donné naissance à une profusion de formes de satisfactions. Parlerons-nous du fétichisme, du totémisme, du bouddhisme, du catholicisme? Pour cette dernière religion, qui est de beaucoup la plus répandue dans nos pays, il nous sera facile de remarquer la richesse formelle de la règle à laquelle se soumettent les clergés régulier et séculier. Par exemple, l'ordre religieux par excellence, celui de Saint-François d'Assise, est particulièrement suggestif à cet égard. La foule des sciences et des arts nous apportent la richesse, souvent maniérée, de leur technique (les arts surtout). Pour certains d'entre eux, la forme du moyen de satisfaction a ce caractère presque particulier d'être très modifiable. Par exemple, si dans l'histoire des belles-lettres nous remarquons un poète comme Rimbaud ou Verlaine et si nous lisons le *Bateau ivre* du premier et l'*Art poétique* du second, nous constaterons que le logicien n'y est pas du tout à son aise, de prime abord du moins. Mais bientôt, en nous souvenant de la nature du symbole, de l'indéterminé de notre loi de finalité et de l'élément lyrique, qui, ainsi que nous l'avons vu, lui correspond par son allure synthétique; de l'état contemplatif auquel nous attachons tant de prix, puisqu'il donne sa valeur au besoin; de notre spontanéité, surtout, qui, ne pouvant trouver un cours logique, se forge des symboles, devient synthétique et lyrique, en vue de la création d'un certain état contemplatif, nous admettrons qu'un fait, en l'espèce un poème, logiquement informe, peut cependant être un objet de satisfaction par ses éléments lyriques, symboliques et contemplatifs. D'ailleurs, l'élément symbolique étant, en l'occurrence, le

plus important et se trouvant lié, de par sa nature, à une foule de faits psychiques, ayant, eux, le caractère logique; en fin de compte, ces produits de l'art, vraies réussites, parfois prestigieuses, ne se départissent pas d'une certaine forme, sinon logique, au moins « légitime », et légitime deux fois, parce que mon état contemplatif se trouve modifié dans un sens agréable.

Nous terminerons cette étude de la suggestion par une considération d'ordre pratique très importante. Ce qui fait la force de la suggestion, c'est donc un ensemble d'intuitions subsumées sous un fait général qui peut être réduit à l'état de symbole. Nous devons ici utiliser un vocable duquel jusqu'à présent nous nous étions méfié, autant par son allure synthétique, embrassant un trop grand nombre d'idées et d'acceptions, que pour les difficultés que l'on a de lui donner une définition claire : la croyance.

« En général, la croyance est l'adhésion à une idée, la persuasion qu'elle est vraie. » (E. Goblot).

La croyance est donc une affirmation, mais une affirmation dont les raisons sont peu claires, ou tellement étendues qu'il est difficile à l'esprit de les reconnaître logiquement vraies. Cependant, l'intuition du jugement se porte vers un ensemble d'attributs, amenés au jour clair de la conscience dans le but de la satisfaction d'un besoin, en général de grande importance. De grande importance, car les besoins de moindre importance peuvent être assez nettement circonscrits logiquement, et sont alors l'objet de jugements et non de croyance proprement dite (car si nous poursuivons l'analyse dans ce sens, ce qui n'est pas notre affaire ici, nous verrions que le jugement se ramène à une croyance). Cependant, la croyance peut être humble dans sa forme et dans son objet, et il est remarquable que c'est surtout dans le mécanisme de la suggestion qu'elle est particulièrement mise en évidence. Toute la pathologie de la suggestion repose sur la mauvaise qualité de la croyance tout autant que dans le choix défectueux des éléments constitutifs et la façon impropre dont ils sont subsumés sous un symbole général.

La croyance peut encore s'expliquer de la manière suivante : la spontanéité de l'être, toujours en éveil, s'applique à tous les objets qui se présentent au psychisme ; le jugement dirige ou canalise cette spontanéité ; lorsque les lois de la satisfaction du besoin sont respectées, il y a jugement, et non croyance. Lorsque ces lois, par suite de difficultés diverses, ne sont pas respectées autant qu'elles pourraient l'être et que des affirmations se produisent cependant relativement à la satisfaction de besoins plus ou moins précis ou déterminables, il ne saurait y avoir affirmation logique ou jugement proprement dit, mais croyance. On voit donc que la croyance est une déficiences ou un jugement de second ordre, tenant soit à l'ampleur de la satisfaction de certains besoins, soit à la difficulté de déterminer les objets avec précision, soit à l'impossibilité de réunir les attributs nécessaires, de les reconnaître dans l'objet de besoin. Dans ce cas, l'être cherche à faire un compromis entre le besoin qu'il éprouve et l'objet de ce besoin non déterminable avec précision : le compromis, c'est la croyance. La croyance est donc une raison en train de se faire. Le jugement ordinaire est une croyance dont les éléments ont été circonscrits avec le plus de précision possible, mais d'une extension et d'une compréhension relativement moindres. La croyance est un jugement dont les éléments sont moins circonscrits ou précis, mais ont relativement plus d'extension et de compréhension. Ainsi en théologie ne saurait-il s'agir que de croyance et non de jugement, eu égard à la nature de l'objet de besoin.

Dans les humbles faits de suggestion, il se produit une myriade de croyances particulières, qui se figent admirablement sur de modestes symboles et qui vont par ce véhicule se transmettre et se traduire dans la vie d'autrui et y produire leur action. Ces petites croyances, comme les grandes, sont des affirmations qui constituent elles-mêmes et à leur tour un fait psychique intéressant la vie de l'être, avec plus d'intensité que chaque fait psychique qu'elle subsume : il en résulte que, dans la pratique de la suggestion, l'élément

émotif sous-jacent à ce fait, l'affirmation, donne une inflexion propre à l'expression symbolique, surtout s'il s'agit du langage parlé, qui utilise en outre les ressources de la mimique, et c'est cette inflexion, produit ultime de l'affirmation générale, qui est l'élément vif des phénomènes de suggestion.

Parler de la voix humaine serait une trop grande entreprise; mais il faut bien dire, puisque nous traitons de la suggestion, que la voix et sa richesse d'inflexions et de modulations fournit au symbole oral une force et un cachet qui le rendent particulièrement actif. La grammaire, par ses différentes accentuations, a en quelque sorte codifié certaines de ces inflexions et modulations. Dans la suggestion, une phrase logiquement affirmative pourra, sans qu'il y paraisse très nettement, prendre une allure interrogative. Le sujet suggéré sera dès lors sensible à un tout autre fait psychique que celui relatif strictement à la locution affirmative : la tonalité interrogative surajoutée — on devrait dire frauduleusement surajoutée — sera l'élément vif de la croyance commune du suggéré et du suggestionneur qu'il s'agit de tout autre chose que ce dont on parle réellement.

C'est ce que nous appellerons l'ambivalence des faits de suggestion, entendant par là la possibilité qu'ont le suggestionné et le suggestionneur de donner plusieurs sens à un même fait de suggestion. D'ailleurs, cette ambivalence pourra être utilisée par le sujet recevant la suggestion comme un véritable moyen de défense. Le sujet glissera d'un fait psychique à un autre, en portant un effort de croyance sur cet autre fait. Il va sans dire qu'un tel procédé doit être mis en valeur dans la pratique de la thérapeutique; il est tellement simple et vraiment si peu coûteux que le plus pauvre des malades pourra se l'offrir; c'est une gymnastique mentale sans appareil ni dispositif spéciaux et nickelés. Le médecin apprend en effet au sujet à lutter contre la suggestion, surtout lorsqu'elle est passée à l'état de véritable automatisme mental et constitue un prédélire, en déplaçant le pôle de la croyance que le symbole véhicule sur le fait connexe banale-

ment associé, et sans importance ou d'importance moindre. Le raisonnement type doit être : après tout, pourquoi pas ce fait aussi bien que l'autre ? Mais ce traitement n'est que palliatif, et, si le trouble persiste et si la lésion s'étend, le mieux est d'opérer sans retard ; il est des cas, en effet, où une opération bien conduite enraye à tout jamais le mal et enlève même toute possibilité de métastase ; cette opération, le lecteur l'aura trouvée de lui-même, consiste à aider le sujet à subsumer ses synthèses volitives avortées sous des conditions disciplinaires supérieures à celles qui ont déterminé la production de telles synthèses, conditions disciplinaires en rapport avec le développement optimum ou les possibilités de la constitution soigneusement étudiée et, s'il le faut, corrigée, du sujet. Nous touchons donc ici un problème de thérapeutique extrêmement vaste, et combien humain — humain dans tous les sens du mot. Nous appellerons cette méthode exégèse scrupulaire par autothérapie suggestive, l'expression exégèse scrupulaire se rapportant aux synthèses volitives avortées ou à l'état scrupulaire.

Enfin, une remarque s'impose : c'est la qualité de délicatesse et de respect humain qui s'attache à cette méthode ; pratiquée par un médecin ayant un peu d'éducation et de civilité, le traitement peut être complet, et même définitif ; il peut avoir nécessité un grand travail de la part du praticien et soumis le malade à des épreuves salutaires sans qu'il y paraisse beaucoup ; et comme, vis-à-vis des nerveux, la discrétion et le secret professionnel sont de la plus haute importance, à cause de l'idée de persécution qui n'est jamais absente, même chez les malades les plus bénins, il s'ensuit que cette méthode, non dépourvue de grandeur sous ce rapport comme sous bien d'autres, est quasi parfaite : après son application il ne reste aucune trace de son œuvre ; si le malade « en veut » à son médecin d'avoir pénétré dans son moi et appréhendé ses tares, il aura toujours le recours — et le médecin lui-même l'aura souvent fait entrevoir à son patient, — de se dire qu'il ne lui a rien révélé d'autre que ce qui était en

quelque sorte de notoriété publique ou familiale. Il va sans dire que ces gros noyaux morbides sont assez riches par eux-mêmes de conséquences pour que le médecin, après les avoir déduits le plus possible, en s'en référant au fur et à mesure au malade, et combien discrètement, dans un but de vérification, ait les éléments nécessaires pour établir la valeur de ce que nous avons appelé « le consensus social » de l'individu, au cours de la troisième partie de cette étude — à laquelle le lecteur voudra bien se reporter. Dès lors, tous les éléments fournis par cette thèse et d'autres que le médecin devra à son expérience, entreront en ligne de compte, en s'ordonnant intelligemment dans l'esprit du praticien pour instituer et développer un traitement digne de ce nom.

Oui, une légère modification dans l'intonation, et une suggestion s'opère : le symbole, véhicule de la croyance, moyen de la suggestion, est ici une altération insignifiante du timbre. Il pourra être encore plus ténu, plus subtil : un souffle, une expression mimique, un léger mouvement, le remuement d'un doigt, etc. Admirable délicatesse de l'esprit humain !

Comme corollaire, nous appellerons suggestion directe celle que produit le suggestionneur à l'aide de moyens naturels (langage, mimique, gestes, etc.) ; la suggestion indirecte sera celle produite à l'aide de symboles n'émanant pas immédiatement de la personnalité du suggestionneur.

CONCLUSIONS

Le but que nous nous sommes proposé est double : d'abord être objectif dans la description de la suggestion, sans nous soucier des conséquences possibles, de quelque ordre qu'elles soient, ne faisant pas ici, à proprement parler, œuvre de moraliste; puis rattacher cette étude au problème de la certitude, et ce rattachement s'est effectué par le prolongement naturel de la pensée.

En somme, la suggestion nous apparaît comme absolument contingente. Elle est dans tout, comme dit Bernheim, mais cela ne la rend pas nécessaire au premier chef. Ce qui est nécessaire, c'est la connaissance, dont la suggestion est le moyen, c'est l'élaboration d'idées précises et vraies; est nécessaire aussi un art de se défendre de la suggestion lorsqu'elle peut devenir un élément de trouble, art qui est ou doit être une branche de la thérapeutique mentale. Nous verrons que cet art est en connexion étroite avec la morale et que le meilleur moyen de se défendre de la suggestion dans ce qu'elle peut avoir de nocif est de développer dans l'être la connaissance de ce que nous avons appelé les conditions disciplinaires du besoin. Autrement dit, rappelons-le, un trouble mental de suggestion est en rapport immédiat avec une infraction plus ou moins ancienne à la loi de finalité de l'être. Ce qui fait que, venant d'étudier le symbole et son rôle dans le mécanisme de la suggestion, nous ne nions pas la puissance de ce dernier phénomène, mais nous mettons au premier plan la valeur propre de l'idée, inaltérable dans son fond comme dans sa forme, et que le symbole, élément pratique et paresseux de la connaissance, ne saurait en aucune façon détrôner.

Une question subsidiaire, qui ne peut entrer que dans une conclusion de cette étude, est la suivante : Y a-t-il une hiérarchie des besoins ? Autrement dit : La satisfaction de certains besoins doit-elle prévaloir sur celle de certains autres ? On remarquera aisément qu'une telle question est extrêmement importante, car ce n'est ni plus ni moins que la question de l'ordre psycho-physiologique, et conséquemment de l'ordre social. Comment apprécier la prévalence d'un besoin sur un autre ?

Qu'il y ait un ordre dans les besoins quant à leur valeur psycho-physiologique, cela est certain. Voici comment : nous remarquons que tous nos besoins ont :

1° Une forme, ce qui nous a conduit à exprimer les lois de la satisfaction du besoin;

2° Que l'individu s'agrège à la société en tenant compte précisément de cette forme de satisfaction, qui met en jeu les éléments essentiels de la société;

3° Que cette loi de la satisfaction, qui constitue les conditions disciplinaires, est éminemment abstraite des faits d'expérience, et que par là elle demande à être connue le plus possible, afin de produire la satisfaction la meilleure possible du besoin. Cette loi de la satisfaction est abstraite des faits d'expérience, et cependant nous la portons en nous-mêmes. Nous la portons, mais nous essayons de la formuler, nous la pratiquons « à tâtons »; l'insecte, sous ce rapport, comme l'a fait remarquer Fabre, nous est supérieur, car du premier coup il pratique parfaitement la loi de son instinct. Nous aussi nous la pratiquons du premier coup, mais avec combien de fausses manœuvres. Ce n'est que par la réflexion que nous la perfectionnons;

4° Que le besoin le plus élémentaire c'est le besoin de penser, et que ce besoin, chez l'individu le plus illettré comme le plus taré, peut être mis en évidence. L'idiot du plus fort degré n'en est pas exempt : ne serait-ce que pour manger, un tel individu se représente la nourriture et les moyens de préhension, fût-ce ses doigts, et le simple fait de mettre un aliment au contact de ses lèvres suffit à cet égard.

Ces considérations nous mènent à dire, ou plutôt à répéter que le besoin, chez l'homme, demande, avant sa satisfaction, un examen préalable de ses conditions de satisfaction. Nous avons dit que la forme de satisfaction du besoin était antécédente au besoin. Mais nous voulons rappeler ici surtout que l'être, ordinairement, réfléchit sur les conditions de la satisfaction d'un besoin, et cette réflexion constitue à son tour un besoin, car c'est tout à l'avantage de l'être de prévoir le plus possible la forme de satisfaction.

Or, ne voit-on pas clairement qu'une étude de la forme de satisfaction va constituer une sorte de science préliminaire? Non moins clairement ne se rend-on pas compte que cette science c'est la morale? Dès lors, nous venons d'établir que la morale, ou étude des formes de la satisfaction du besoin, ou étude des conditions disciplinaires de la satisfaction, préside en quelque sorte à la vie de l'être, dans son intégralité psycho-physiologique.

Voilà la justification de notre thèse maintenant accomplie. Notre thèse est « morale », dans le sens vulgaire; elle parle de l'ordre dans l'être et dans la société. Et si l'on peut se livrer à des déductions dont nous n'entrevoions pas nous-même encore toute la richesse, nous sommes en tout cas très certain qu'aucune d'elles ne sera nocive ni pour l'individu ni pour la société.

Et ce nous est une conclusion d'un très grand prix.

VU : *Le Doyen,*
C. SIGALAS.

VU, BON A IMPRIMER :
Le Président,
P. MAURIAC.

VU, ET PERMIS D'IMPRIMER :
Bordeaux, le 13 octobre 1931.
Le Recteur de l'Académie,

F. DUMAS.

BIBLIOGRAPHIE

- BABINSKY et DAGNAN (Jean), BOUVERET. — Emotion et hystérie, *Journal de psychologie*, mars-avril 1912.
- BERNHEIM. — De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique. Paris, Doin, 1888.
- BINET. — La suggestibilité. Paris, 1900.
- COULONJOU (Dr.). — L'Autosuggestion. Thèse Bordeaux, 1929.
- DUMAS (G.). — Traité de psychologie. Paris, Alcan, 1924.
- FOUILLÉE (A.). — Psychologie du peuple français. Alcan, 1903.
- GOBLOT (E.). — Le vocabulaire philosophique, 1920.
- JANET (P.). — Les médications psychologiques, t. I. Alcan, 1919.
- SERGENT. — Traité de psychiatrie. .

TABLE DES MATIERES

	Pages
AVANT-PROPOS	9
INTRODUCTION	11
CHAPITRE PREMIER. — <i>La suggestion trouve son explication dans cet état de choses : La spontanéité de l'être, décelée dans sa nature psycho-organique, a pour ressort le besoin et reçoit sa forme de notre jugement</i>	14
I. — Les définitions autorisées de la suggestion sont synthétiques et non analytiques; or, si la synthèse correspond mieux à la vie, il est préférable de pratiquer d'abord l'analyse	14
II. — Tout, dans l'esprit, est lié, et la suggestion intéresse en particulier le jugement	18
III. — Le jugement considéré comme une activité tenant sous son primat la vie de l'être dans son intégralité psycho-physiologique	20
IV. — L'organisme psychique ayant le jugement comme élément essentiel est destiné à faciliter le développement et la persistance de l'être	24
V. — Le jugement doué d'une telle fin utilise comme attribut les faits psychiques de « l'inconscient », mais cet inconscient n'a rien d'absolu et est comme la mémoire une entité commode	25
VI. — La finalité de l'être considérée en particulier dans le jugement, ce dernier appartenant à une substance, ce terme étant pris dans une acception métaphysique, afin de montrer que la finalité de l'être est sous le primat de l'esprit	26
VII. — Le fait de penser et de calculer faisant encore ressortir le primat de l'esprit. Raisonnement <i>a fortiori</i> au sujet des opinions sensualistes et pansexuelles. Conclusion	28
VIII. — L'être ayant pour fin la satisfaction du besoin, la forme de cette satisfaction est antécédente à cette satisfaction. Rappel des observations de J.-H. Fabre	30
IX. — Les formes <i>a priori</i> du besoin; les lois de la satisfaction et celles relatives aux objets du besoin	31

	Pages
X. — Une notion plus complète de l'esprit et du jugement, ce dernier étant la transition logique entre l'être et le monde extérieur. Comment les formes <i>a priori</i> du besoin comprennent et dépassent les formes <i>a priori</i> de la sensibilité et de l'entendement. Conclusion	34
XI. — Etude de la volition et de la synthèse volitive, du consensus, le tout constituant le terrain sur lequel la suggestion va opérer	37
XII. — Etude propre de la suggestion. Caractère des faits suggérés. Considérations sur l'organisme social dans ses rapports avec la suggestion	40
XIII. — Le symbole social et ses rapports avec la suggestion....	42
XIV. — Les trois sortes de suggestion : spontanée, passive et active	44
XV. — L'expérience de la vie; la tradition et le progrès; autonomie et sociabilité de l'être; le dynamisme des symboles et définition plus complète de la suggestion. Conclusion	45
CHAPITRE II. — <i>La suggestion a pour champ propre l'état contemplatif de l'être lié intimement à l'état de besoin et, secondairement et de ce fait, à l'état de sécurité et d'inquiétude. Suggestion et sexualité</i>	49
I. — Etude de l'élément contemplatif; la difficulté de le définir; comment il dépend des faits psychiques suggérés	49
II. — Les faits psychiques acquièrent ici un autre intérêt. Examen plus approfondi de la sensibilisation des faits psychiques. Cette sensibilisation est très subtile mais non inconsciente	52
III. — Les rapports de l'état contemplatif avec : 1° la spontanéité de l'être; 2° le développement du monde intérieur et l'évolution de l'être dans le monde extérieur	55
IV. — Les rapports de l'état contemplatif avec la forme de l'agrégation de l'être au milieu social	59
V. — La suggestion doit, en dernière analyse, toute son importance à une modification de l'état contemplatif, qui est cependant intègre, et ce n'est que par une illusion naturelle à notre esprit que la suggestion a prise sur lui.	64
VI. — La contingence de la suggestion; l'ambivalence dans les opérations du jugement; l'illusion du dynamisme des symboles	67
VII. — La cénesthésie. Ses rapports avec l'état de sécurité et d'inquiétude de l'être et avec la volonté	68
VIII. — L'émotion dans la suggestion	72

	Pages
IX. — L'illusion relative au dynamisme des symboles et l'utilité éminente des symboles. Leur rapport avec la loi	73
X. — L'élément émotionnel des faits psychiques, leur rapport avec la sexualité; nouvelle définition de la suggestion ...	76
CHAPITRE III. — <i>La suggestion revêt cinq formes normales et autant de formes morbides</i>	83
CHAPITRE IV. — <i>Le cartésianisme est d'un précieux recours</i>	99
CHAPITRE V. — <i>Quelques exemples. Dernières explications. Conclusion</i>	107
CONCLUSIONS	113

